DU MÊME AUTEUR

Les stoïciens (textes choisis et traduits), P.U.F., 6e éd., 1980.
Le stoïcisme, P.U.F., 8e éd., 1980 (coll. « Que sais-je ? », n° 770).
Platon et l'Académie, P.U.F., 7e éd., 1982 (coll. « Que sais-je ? », n° 880).
Socrate, P.U.F., 7e éd., 1982 (coll. « Que sais-je ? », n° 899).
Aristote et le Lycée, P.U.F., 5e éd., 1982 (coll. « Que sais-je ? », n° 928).
Kierkegaard. L'existence (textes traduits par P. Tisseau et choisis par Jean Brun), P.U.F., 4e éd., 1982 (coll. « Les Grands Textes »).
Héraclite, ou le Philosophe de l'éternel retour, Editions Seghers, 1965 (épuisé).
Empédocle, ou le Philosophe de l'amour et de la haine, Editions Seghers, 1966 (épuisé).
Les présocratiques, P.U.F., 3e éd., 1982 (coll. « Que sais-je ? », n° 1319).
Les épicuriens (textes choisis et traduits), P.U.F., 6e éd., 1981.
Le néoplatonisme, P.U.F., 1987 (coll. « Que sais-je ? », n° 2381).

***

Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique, P.U.F., 1961 (Bibliothèque de Philosophie contemporaine) (épuisé).
La main et l'esprit, P.U.F., 1963 (Bibliothèque de Philosophie contemporaine) ; 2e éd. revue et augmentée, Editions Sator, B.P. 20, La Bonneville, 95540 Mery-sur-Oise, 1985.
La main, Editions Delpire, 1968 (épuisé).
Le retour de Dionysos, 1re éd., Desclée & Cie, 1969 ; 2e éd., revue et augmentée, Les Bergers et les Mages, 140, boul. Saint-Germain, 75006 Paris, 1976.
La nudité humaine, Québec, Editions du Beffroi, 1987 ; dépositaire pour l'Europe : Lausanne, Diffusion Payot.
Les vagabonds de l'Occident. L'expérience du voyage et la prison du Moi, Groupes Bibliques Universitaires, 21, rue Serpente, 75006 Paris.
A la recherche du Paradis perdu, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1979 (épuisé).
Les rivages du monde, Desclée & Cie, 1979, 77, rue de Vaugirard, 75006 Paris.
Les Masques du Désir, Paris, Buchet/Chastel, 1981.
L'homme et le langage, Paris, P.U.F., 1985.
Philosophie et christianisme, Québec, Editions du Beffroi, 1988.
Histoire de la pensée occidentale, Paris, Stock, 1988.

-A 27 12958

ISBN 2 13 041856 2

Dépôt légal — 1re édition : 1959
8e édition mise à jour : 1988, août

© Presses Universitaires de France, 1959
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

INTRODUCTION

Le philosophe qui étudie l'œuvre de Platon, d'Aristote ou de Plotin se trouve en présence de textes qui, s'ils soulèvent bien des questions de chronologie, de lectures ou d'authenticité, possèdent une ampleur telle qu'il s'agit bien plutôt de pénétrer et d'interpréter la richesse d'une pensée que de faire un travail de recollation de fragments souvent insuffisants ou contradictoires. Il n'en va plus de même lorsqu'on s'attache à étudier les Présocratiques dont il ne nous reste que peu de choses, ni lorsqu'on veut se pénétrer de la pensée des anciens Stoïciens, que nous ne connaissons que par des citations qu'ont pu en faire des contemporains ou des doxographes plus ou moins intelligents. Lorsqu'on aborde l'étude de l'épicurisme, un problème presque identique se pose ; mais, d'un côté, il est plus simple car Diogène Laërce nous a conservé trois lettres d'Epicure où celui-ci expose l'essentiel de sa pensée, ainsi que des maximes qui illustrent différents points de la doctrine — en outre, alors que l'ancien stoïcisme présente trois grands noms dont les enseignements ne concordent pas toujours, l'épicurisme ne comprend à proprement parler que le nom d'Epicure, ses successeurs n'ont été que des scolarques plus fidèles qu'originaux, son disciple latin Lucrèce est déjà un disciple lointain, et, dans la suite des temps, on peut parler de philosophes influencés par la pensée d'Epicure mais non pas de

disciples véritables, il n'y a pas, même au début de l'ère chrétienne, de philosophes épicuriens de l'envergure d'un Epictète ou d'un Marc-Aurèle qui maintiennent vivante la pensée des fondateurs plusieurs siècles après leur mort. Mais, d'un autre côté, la philosophie d'Epicure a été l'objet de tant de contresens grossiers, et tant de lecteurs hâtifs ou malveillants ont contribué à accréditer pendant longtemps la fable des « pourceaux d'Epicure », qu'il faut prendre garde aux exposés de la doctrine faits par ceux qui se proposent de la critiquer et dont le premier soin semble être de la dénaturer. Un tel « zèle » est peut-être d'ailleurs pour beaucoup dans la disparition des œuvres d'Epicure qui, selon Diogène Laërce, ne comprenaient pas moins de 300 titres, dont un *De la nature* en 37 livres.

A l'heure actuelle on peut dresser l'inventaire suivant des textes d'Epicure qui nous sont parvenus :

Lettre à Hérodote, elle traite de la physique ;

Lettre à Pythoclès, elle traite des phénomènes célestes (authenticité douteuse) ;

Lettre à Ménécée, elle traite de la conduite de la vie ;

Les maximes principales (κύριαι δόξαι), il s'agit de 40 sentences qui sont, sinon d'Epicure, du moins d'un disciple qui les a extraites des œuvres de son maître.

Tous ces textes nous ont été conservés par Diogène Laërce (IIIe ap. J.-C. ?) dans le livre X de ses *Dix livres sur les vies et les sentences des philosophes illustres*.

En 1888, K. Wotke découvrit, dans un manuscrit de la Bibliothèque du Vatican, quatre-vingt-une maximes dont plusieurs reproduisent à peu près d'autres déjà connues. Enfin, les fouilles entreprises à Herculanum mirent à jour une bibliothèque épicurienne contenant le *De la nature* d'Epicure mais l'état de l'ouvrage n'a permis qu'une publication de fragments très mutilés.

Les éditions principales de ces textes sont les suivantes :

H. Usener, *Epicurea* (Leipzig, 1887 ; rééd., Rome, 1963) (cette édition sert d'édition princeps).

K. Wotke, Gnomologium Vaticanum (in *Wiener Studien*, t. X, 1888).

E. Bignone, *Epicuro, Opere, Frammenti, Testimonanze* (trad. con introd. e commen.) (Bari, 1919).

P. von der Muehll, *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae, accedit gnomologium Epicurum Vaticanum* (Leipzig, 1922).

Cyril Bailey, *Epicurus, the extant remains* (text. apparat., trad. angl., notes) (Oxford, 1926 ; rééd., Hildesheim, Georg Olms, 1975).

A. Vogliano, *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyris servata* (Berlin, 1928).

— *I frammenti del XIV libro* περὶ φύσεως *di Ep.* (Bologne, 1932).

Epicuro. Opere, Introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti (Turin, 1960).

A. Grilli, *Diogenes Oenoandensis. — Fragmenta* (Milano, 1960).

Martin Ferguson Smith, *Thirteen New Fragments of Diogenes of Œnoanda* (Wien, 1974).

Traductions françaises :

Trois lettres traduites par O. Hamelin, in *Revue de méta. et de mor.*, 1910, p. 397.

Epicure, doctrines et maximes, traduites et accompagnées d'une note sur le clinamen, par Maurice Solovine (Paris, 2281 après Epicure ; rééd., Paris, 1965).

Marcel Conche, *Epicure ; lettres et maximes* (texte grec, trad., introd., notes) (Villers-sur-Mer, Ed. de Mégare, 1977).

On trouvera également une traduction des lettres et fragments d'Epicure dans le tome I de Lucrèce, *De Rerum natura*, commentaire exégétique et critique, par A. Ernout et L. Robin (Paris, 1926-28, rééd. Paris, 1962).

Les textes ou fragments de Philodème ont été publiés chez Teubner à Leipzig.

Pour Lucrèce :

C. GIUSSANI, *Studi Lucreziani* (se trouve, avec d'autres essais, dans l'édition de Lucrèce de cet auteur parue à Turin en 1896).
LUCRÈCE, *De la nature*, texte établi et traduit par A. ERNOUT (Paris, 1924, 2 vol.), y ajouter les 3 vol. de commentaires par ERNOUT et ROBIN rééd., Paris, 1962.
Le meilleur commentaire de Lucrèce est celui, en anglais, de C. BAILEY (Oxford, 1947-1950), à noter l'utile *Index Lucretianus* de J. PAULSON (2e éd. 1926).
Henri BERGSON, *Extraits de Lucrèce avec commentaire, études et notes* (Paris, 1955).

Enfin une étude de l'épicurisme doit se référer sans cesse aux citations ou critiques d'Epicure que l'on trouve dans les auteurs anciens. Les textes principaux sont :

CICÉRON (Ier av. J.-C.) : *Traité du destin ; De la nature des Dieux ; Des termes extrêmes des biens et des maux ; Les Académiques.*

PLUTARQUE (Ier ap. J.-C.) : *Des opinions des philosophes ; Contre Colotès ; Contre la conception épicurienne du bonheur.*

CLÉMENT D'ALEXANDRIE (IIe-IIIe ap. J.-C.) : *Stromates.*

SEXTUS EMPIRICUS (IIIe ap. J.-C.) : *Contre les mathématiciens ; Hypotyposes pyrrhoniennes.*

DIOGÈNE LAËRCE (IIIe ap. J.-C. ?) : *Dix livres sur les vies et les sentences des philosophes illustres* (le livre X est consacré à Epicure, il constitue notre source d'information la plus importante sur cette école. Malheureusement Diogène Laërce demeure un compilateur assez désordonné, minutieux mais pas toujours intelligent).

STOBÉE (V-VIe ap. J.-C.) : *Florilège* (cet autre compilateur a probablement utilisé les recueils d'Aetius) ; *Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo.*

Un recueil utile de textes se trouve dans :

C. J. DE VOGEL, *Greek philosophy, a collection of texts with notes and explanations* ; vol. III : The Hellenistic Roman Period (Leiden, 1959).

PREMIÈRE PARTIE

LA PENSÉE GRECQUE ET L'ÉPICURISME

On ne rend pas compte d'une philosophie à l'aide de ses coordonnées historiques, mais, dans la mesure où toute philosophie apparaît dans un contexte par rapport auquel elle se situe pour tenter de dégager un sens de l'homme et du monde, la pensée d'un philosophe n'est jamais celle d'un individu étranger aux problèmes que se posent les hommes de son temps, problèmes qui sont peut-être aussi ceux de l'homme de toujours, mais qui se colorent de toutes les vicissitudes dont une époque particulière les accentue. L'épicurisme — et le stoïcisme qui est son contemporain — apparaissent à Athènes à un moment particulièrement trouble de l'histoire politique et intellectuelle de la cité qui rayonna dans le monde méditerranéen. En effet, lorsque Epicure fonde son école à Athènes en 306 av. J.-C., cette ville a perdu son hégémonie : sa prépondérance maritime appartient au passé, la grande thalassocratie n'est plus, les Longs Murs qui relient Athènes au Pirée sont désormais inutiles et tombent en ruines, la cité n'aura plus le droit de battre monnaie, des garnisons étrangères sont à Salamine, au Cap Sou-

nion et au Pirée ; les lieutenants d'Alexandre, mort en 323, se disputent âprement son empire.

En philosophie, des disciples de Socrate plus ou moins attardés, interprètent sa pensée en la faussant ; les différentes écoles philosophiques se sont toutes efforcées de donner aux hommes des définitions du Vrai et du Bien, mais la pluralité de ces définitions détruit l'idée même de définition, si bien que les consciences grecques, à l'époque d'Epicure, se trouvent dans un grand désarroi dont il importe de découvrir les causes pour comprendre le sens de l'entreprise philosophique épicurienne. La pensée de Socrate s'était précisée en s'opposant aux points de vue des Sophistes. Les Sophistes donnaient des leçons à des jeunes gens riches, donc capables de payer fort cher l'enseignement qu'ils recevaient ; faisant profession de connaître toutes choses et de posséder un savoir-faire universel, ils étalaient volontiers une science qu'ils prétendaient encyclopédique, c'est ainsi qu'Hippias (1), qui vient régulièrement à Olympie, prétend qu'il n'a jamais pu rencontrer un homme aussi savant que lui : il sait le calcul, la géométrie, l'astronomie et il connaît tous les métiers. Tout ce qu'il porte, lorsqu'il vient assister aux Jeux, est de sa propre fabrication depuis sa tunique jusqu'à ses chaussures en passant par sa ceinture et son flacon de parfum. En outre il a écrit des poèmes, des épopées, des tragédies, des discours et il connaît les rythmes, la grammaire, la mnémotechnie, etc. Tout ce savoir est mis au service de la rhétorique qui est avant tout un art de la persuasion sachant utiliser les passions de celui qui parle, et celles de ceux qui l'écoutent, de façon à entraîner une adhésion utile à l'orateur. C'est pourquoi tel

(1) Cf. PLATON, *Hippias mineur*.

rhéteur se faisait fort de soutenir un jour dix thèses et de répondre à toutes les objections, après avoir fait savoir qu'il défendrait le lendemain les dix thèses contraires en répondant également à tous les contradicteurs. A tant de science et d'éloquence, Socrate répond en disant qu'il ne sait rien mais qu'il sait ne rien savoir, alors que les Sophistes croient savoir et ne savent pas qu'en réalité ils ne savent rien. D'où le développement des dialogues socratiques : Socrate demande au Sophiste qui lui sert d'interlocuteur une définition de la notion faisant l'objet de la discussion ; celui-ci, qui a réponse à tout, en donne une aussitôt ; Socrate, ironiquement, feint l'émerveillement et tire de cette définition toute une série de conclusions déduites avec l'assentiment de l'interlocuteur. Puis, brusquement, Socrate s'arrête pour faire constater à celui avec lequel il dialogue qu'ils viennent de parvenir à une conclusion qui contredit leur point de départ ; le Sophiste est alors démonté : l'ironie socratique lui a montré que ce qu'il prenait pour un savoir n'était en réalité qu'une ignorance ignorante d'elle-même. Face à tout ce savoir en extériorité dont les Sophistes font étalage, Socrate prend pour devise la maxime du temple de Delphes « connais-toi toi-même », qu'il ne faut pas interpréter comme une banale invitation à une sorte d'introspection devant conduire chacun d'entre nous à mieux connaître son caractère, mais bien comme un approfondissement de la condition humaine : si l'homme cherche à connaître les choses avant de savoir qui il est, il court le risque de se perdre dans une extériorité inhumaine. Ce à quoi Socrate nous convie c'est à l'autonomie, à la puissance intérieure, à l'ἐγκράτεια.

Les petits Socratiques, contemporains ou successeurs de Socrate, ont faussé la portée de ce message

en croyant l'expliciter. Les Mégariques, voulant pousser le doute socratique dans ses derniers retranchements, font de celui-ci, non plus une arme de combat contre les prétentions des Sophistes à un savoir encyclopédique, mais une précaution dialectique les conduisant à dire que le discours ne saurait sortir de la tautologie du principe d'identité *A est A* sans risquer d'assimiler une chose à ce qui n'est pas elle. Les Cyrénaïques, avec Aristippe, prennent le « connais-toi toi-même » comme une invitation à faire de l'individu le seul juge de ce qui lui plaît ou de ce qui lui déplaît, c'est pourquoi le plaisir est finalement donné comme ce à quoi l'homme doit tendre sans cesse. Les Cyniques enfin, avec Antisthène, Diogène et Cratès, poussent l'ironie socratique dans les derniers retranchements du sarcasme, utilisant volontiers le scandale comme moyen d'action morale ; et Diogène, en plein jour, muni d'une lanterne, cherche en vain cet homme auquel Socrate demandait de se connaître, cet homme dont ses contemporains ne lui offrent que des caricatures.

Ainsi, alors que Socrate nous incitait à l'autonomie, à l'approfondissement de notre condition, les petits Socratiques nous invitent au repliement, à l'autarcie, au repli sur nous-mêmes. A ce sujet le célèbre tonneau de Diogène est tout un symbole : le sage n'est plus celui qui est ouvert à la vie de la Nature, au renouveau de laquelle les Mystères lui donnent l'occasion de participer, il n'est plus celui qui s'intègre à la vie de la Cité, il est devenu celui qui vit en société avec lui-même, seul dans son tonneau. Il semble qu'il existe désormais un divorce entre le Sage et la Nature, entre le Sage et la Cité.

D'autre part, avec les Sophistes une idée fondamentale avait fait son apparition, celle que résumait

Protagoras en affirmant : « L'homme est la mesure de toutes choses ; pour celles qui sont, mesure de leur être, pour celles qui ne sont pas, mesure de leur non-être (1). » Naguère c'étaient les Dieux et non les hommes qui étaient tenus pour la mesure de toutes choses, les Parques tenaient le fil des jours des humains et les habitants de l'Olympe, maîtres du temps et du destin, étaient la mesure des choses et des êtres. En disant que l'homme est la mesure de toutes choses, Protagoras voulait dire que l'individu était seul juge de ce qui lui convenait ou non. Cette profession de foi individualiste ne peut manquer d'engendrer une lutte à mort entre les différents individus dont les mesures et les désirs ne sauraient coïncider, et c'est pourquoi Socrate ne cessait de dire que toutes nos mesures doivent se rapporter à la Juste Mesure, à l'Idée du Bien, qui n'est autre que l'Un, que cette lumière qui éclaire toutes choses et dont l'homme ne peut parvenir à se rapprocher qu'à la condition de bien comprendre que la mesure qui est à son échelle n'est autre que celle de ses préjugés et de ses passions. Mais les Sophistes ne l'entendaient pas ainsi ; l'homme, pensaient-ils, n'a pas à se mesurer à autre chose qu'à lui-même, c'est pourquoi le conflit, qui ne manquera pas de naître de ces heurts de mesures individuelles, leur apparaît comme une excellente sélection naturelle assurant le triomphe du plus fort, c'est-à-dire, pour eux, du meilleur. Telle est la conclusion à laquelle parviennent Calliclès (2) et Thrasymaque (3) pour lesquels il vaut mieux commettre l'injustice que la subir et pour qui la raison du plus fort est toujours la meilleure.

(1) PLATON, *Théétète*, 152 *a*.
(2) Cf. PLATON, *Gorgias*, 482 *c* et sq.
(3) Cf. PLATON, *République*, I, 336 *b* et sq.

Mais une telle conclusion n'est au fond que l'envers d'un scepticisme désespéré, le sophiste Gorgias ne disait-il pas que rien n'est vrai puisque tout est dans un perpétuel mouvement et que nos sensations, jamais identiques à elles-mêmes, ne nous mettent en relation qu'avec l'éphémère ? Protagoras doutait de l'existence des Dieux, Prodicos, plus affirmatif, disait que la croyance aux Dieux n'était qu'une illusion et que les hommes avaient divinisé ce qui leur était utile. Ainsi donc, l'homme-mesure des Sophistes prépare la voie au scepticisme de Pyrrhon et, malgré toutes les différences qui séparent celui-ci de ceux-là, on peut dire que la formule « l'homme est la mesure de toutes choses », si elle a abouti d'abord à la démesure que Calliclès et Thrasymaque érigent en règle de vie, a abouti ensuite à cette absence de mesure qui caractérise le pyrrhonisme. La sagesse du sceptique se définit en effet par des négations : le sage est celui qui fait sienne la suspension de jugement (ἐποχή), celui qui s'abstient de parler (ἀφασία), de définir (οὐδὲν ὁρίζω), celui qui parvient à l'indifférence (ἀδιαφορία), seule capable de le délivrer de toutes passions et de lui conférer l'absence de trouble (ἀταραξία).

Séparé de la Nature et de la Cité, sans mesure, l'homme est donc aliéné à lui-même ; et, à peu près à la même époque que celle où Epicure allait fonder son école, Hégésias, surnommé le Pisithanate, le conseiller de la mort, enseignait que le bonheur n'existait nulle part, que la vie valait la mort, que la mort valait la vie et que le Sage était celui qui se laissait mourir de faim.

A ces consciences tiraillées par une vie politique trouble, désemparées par le désarroi où les plonge cette absence de mesure, où les laissent les conséquences d'une doctrine qui prétendait d'abord faire

de l'homme la mesure de toutes choses, deux écoles philosophiques, contemporaines et rivales, vont s'efforcer d'apporter un message : ce sont l'épicurisme d'une part, et le stoïcisme d'autre part. Toutes deux sont des naturalismes qui se proposent de réconcilier l'homme avec la Nature, c'est pourquoi toutes deux prennent pour devise : « Vivre en accord avec la Nature » ; mais, alors que le stoïcisme demandera à l'homme de vivre en accord avec la Nature, identifiée à Dieu, en vivant en harmonie avec le cours du temps, expression même de la Providence divine, l'épicurisme demandera à l'homme de vivre en accord avec la Nature en se fiant aux messages de la sensation donnée à la fois comme le critérium du vrai — c'est pourquoi l'épicurisme est un sensualisme — et comme le critérium du bien — et c'est pourquoi l'épicurisme est un hédonisme. De toutes façons, pour le sage stoïcien, comme pour le sage épicurien, cet accord de l'homme et de la Nature implique que celui-là connaisse celle-ci, c'est pourquoi, au point de départ de ces deux attitudes philosophiques si différentes, se trouve une même idée : la sagesse de l'homme est un équilibre qui repose sur un savoir ; par conséquent l'éthique implique une physique qui lui sert de point d'appui, une physique, c'est-à-dire, comme nous le montre l'étymologie, une connaissance de la Nature, permettant à l'homme de s'accorder à l'univers.

Mais, alors que pour les Stoïciens la Nature et Dieu ne font qu'un, que le Temps exprime la providence divine que l'homme doit aimer et à laquelle il doit par conséquent se soumettre, pour Epicure la Nature est un fait, les Dieux vivent dans l'Olympe et ne s'occupent nullement des humains, c'est pourquoi la notion de Destin est totalement étrangère à Epicure, la Nature est simplement cette Présence

élémentaire et fondamentale au sein de laquelle l'homme doit trouver le repos et la paix. Stoïciens et Epicuriens utilisent un même terme pour caractériser l'attitude du sage : l'ἀταραξία, l'absence de trouble, mais, alors que chez les premiers cette absence de trouble est liée à une logique et à une physique qui nous montrent comment les choses les êtres et les événements sont liés entre eux par un nœud de causes qui dépend de Dieu, chez les seconds l'absence de trouble doit naître de la seule idée que tout est explicable dans le monde sans jamais faire intervenir les Dieux ou les puissances occultes : l'homme connaîtra la paix de l'âme à partir du moment où il cessera de s'effrayer des phénomènes naturels et quand il saura qu'une explication physique est toujours possible. C'est pourquoi l'épicurisme ressemble assez peu à un positivisme qui cherche l'explication d'un phénomène pour nous en donner la loi, ce que cherche Epicure c'est UNE explication et non L'explication et c'est pourquoi il lui arrive si souvent, ainsi qu'à Lucrèce, de nous en proposer plusieurs en nous laissant le soin de choisir celle qui nous convient. L'explication du phénomène n'est pas recherchée, comme aujourd'hui, pour permettre une utilisation du phénomène à des fins techniques, elle est proposée à l'homme pour ôter le trouble de son âme et lui permettre de détacher son attention de ce à quoi il aurait pu indûment la porter. C'est pourquoi le sage ne s'étonne de rien, l'étonnement est une sorte de passion qui demeure au cœur de l'insensé qui craint l'inexpliqué, vénère l'inexplicable et devient ainsi la proie de funestes superstitions. Tout est proche de nous et c'est dans la proximité de cette présence que nous trouverons le repos ; théologie et scepticisme sont ainsi renvoyés dos à dos.

Dans la philosophie, Epicure distingue trois parties : la *canonique*, qui est le fondement de la science et nous enseigne quels sont les moyens à notre disposition pour distinguer le vrai d'avec le faux ; la *physique* qui traite de la génération, de la corruption et de la nature des choses ; l'*éthique* qui nous enseigne ce que nous devons rechercher et ce que nous devons fuir pour mener une vie heureuse. La canonique et la physique n'ont d'autre fin que de préparer l'éthique, elles sont une étude des fondements qui nous permettront de nous affranchir des opinions trompeuses pour parvenir à une vie libre faite de quiétude et d'équilibre.

DEUXIÈME PARTIE

ÉPICURE ET L'ÉCOLE DU JARDIN

Epicure, fils de Néaclès et de Chérestrate, naquit, en 341 av. J.-C., à Athènes selon une tradition, dans l'île de Samos selon une autre. A cette date Platon était mort depuis six ans et Aristote, à la cour de Philippe de Macédoine, exerçait ses fonctions de précepteur auprès de celui qui devait devenir Alexandre le Grand. Les parents d'Epicure étaient des colons athéniens de l'île de Samos ; outre Epicure ils eurent trois fils : Néoclès, Chérédème et Aristobule qui devaient entrer plus tard à l'école de leur frère. L'île de Samos, où Epicure passa sa jeunesse, est tout près de l'Ionie et plus précisément de Colophon, d'Ephèse et de Milet, centres philosophiques très importants à l'époque de la philosophie présocratique.

Une tradition nous présente Epicure enfant accompagnant sa mère pour accomplir les rites de purification, et peut-être le jeune Epicure commença-t-il, à cette occasion, de réfléchir sur les superstitions, les fausses opinions et les dangers qui les accompagnent. Son père fut maître d'école, métier qui, à une époque où les enfants étaient instruits par des esclaves spécialisés, jouissait d'une pauvre réputation. Il est probable qu'après ses classes élémentaires Epicure suivit l'enseignement du platonicien Pamphile, de 14 à 18 ans. Il est pro-

bable que, conformément à la tradition platonicienne, on lui enseigna les mathématiques, voire les mathématiques appliquées à l'astronomie dont nous trouvons maints exemples dans le *Timée* de Platon. A l'égard de ces différentes spécialités, Epicure devait montrer plus tard un assez grand dédain.

En 323, Epicure va à Athènes, c'est l'année de la mort d'Alexandre et de celle de Diogène. Xénocrate dirige l'Académie et, selon certains auteurs, Epicure aurait suivi ses leçons ; Théophraste parle au Lycée (alors qu'Aristote s'est retiré à Chalcis où il meurt l'année suivante), et Epicure l'a peut-être également entendu. Il devient un ami de Ménandre.

En 322, au lendemain de la mort d'Alexandre, le Macédonien Perdicas, son successeur, expulse de Samos tous les colons athéniens, la famille d'Epicure va chercher un refuge à Colophon en Asie mineure. Epicure quitte Athènes et suit probablement pendant quelque temps les leçons de Praxiphanes, un péripatéticien, à Rhodes. Epicure devient ensuite l'élève de Nausiphanes, un disciple de Démocrite, qui enseignait à Téos, non loin de Colophon. Epicure put trouver dans son enseignement les principes d'une physique reposant sur une théorie atomiste, mais il finit par se brouiller avec son maître qu'il accablera plus tard de sarcasmes. Par l'intermédiaire de Nausiphanes, Epicure a pu également connaître le scepticisme de Pyrrhon dont Nausiphanes avait été l'élève. Après avoir suivi l'enseignement d'un Platonicien, d'un Aristotélicien et celui d'un Atomiste, il semble qu'Epicure se soit retiré quelque temps à Colophon pour y méditer les enseignements qu'il avait reçus et y mûrir une philosophie personnelle.

Vers 311, Epicure fonde une école à Mytilène, dans l'île de Lesbos, où il se heurte, semble-t-il, à

l'hostilité des philosophes et des habitants. Il y rencontre Hermarque qui devait lui succéder à la tête de sa future école. De Mytilène il va à Lampsaque, probablement en 310, et y fonde une école où se rencontrent les futurs grands noms de l'épicurisme : Idoménée, Léontée et sa femme Thémista, et surtout Métrodore, que l'on appellera « un second Epicure », Colotès, habile à manier la satire, Pythoclès ; on y rencontre également Timocrate, le frère de Métrodore et Hérodote qui devaient se séparer de l'école lorsque celle-ci alla s'installer à Athènes.

En 306, Epicure revient à Athènes suivi par plusieurs de ses auditeurs de Lampsaque, il achète un jardin où il installe son école, ce qui valut aux Epicuriens le nom de « philosophes du Jardin ». Des admirateurs grossirent le nombre des disciples ; des Athéniens, des femmes, des courtisanes dont Diogène Laërce nous a conservé les noms, des esclaves, et entre autres Mus qu'Epicure affranchira à sa mort, forment bientôt une communauté amicale cherchant la paix et le calme plutôt que les savantes discussions dialectiques. Cette communauté vit un peu en retrait de la Cité en pratiquant la maxime épicurienne : « Vivre caché ». En cela l'école du Jardin est bien différente de l'école du Portique fondée à la même époque par Zénon de Cittium qui enseigne le stoïcisme devant un auditoire nombreux se passionnant pour les grandes discussions dialectiques. Tous ces amis vivent dans une même communauté d'admiration pour celui qui leur donne l'exemple de la maîtrise de soi et de l'équilibre ; une nourriture frugale, une indifférence complète à l'égard des biens de ce monde, est ce qui les caractérise.

Epicure meurt en 270, âgé de soixante et onze ans ; en proie à la maladie et tourmenté par de terribles

souffrances, à ses amis il avait toujours montré le visage de la sérénité, du calme et de la bienveillance. A l'heure de sa mort il écrivit la lettre suivante à Idoménée : « Je t'écris cette lettre au bienheureux dernier jour de ma vie. Mon ventre et mes reins me causent des douleurs indicibles. Mais elles sont compensées par la joie que j'éprouve au souvenir de nos discussions. Au nom de l'attachement que tu portais à moi-même et à la philosophie, je te demande de prendre soin des enfants de Métrodore. » Diogène Laërce nous a conservé *in extenso* le testament d'Epicure, il y partage tous ses biens et sa bibliothèque entre ses amis, et affranchit quatre de ses esclaves.

Les noms de nombreux disciples contemporains du maître nous ont été conservés ; beaucoup d'entre eux étaient originaires de Lampsaque, comme Métrodore, Idoménée et Léontée, on cite encore Hérodote, Pythoclès, Ménécée, Timocrate, Amynomaque. A la mort d'Epicure, Hermarque, conformément aux dispositions testamentaires de son maître, prend la direction de l'école, puis Polystrate lui succède vers 250. Nous avons de ce dernier un traité *Du mépris irraisonné* où l'auteur cherche à convertir à l'épicurisme un jeune homme séduit par le scepticisme qui combattait le dogmatisme des Stoïciens. On cite encore comme scolarques Denys et Basilide. Bref, de la mort d'Epicure à celle de César en 44 av. J.-C., quatorze scolarques se seraient succédés. C'est dire par là que l'école rencontra beaucoup de succès, d'ailleurs les attaques incessantes des Stoïciens contre l'épicurisme contribuaient à raviver l'attention portée à la doctrine.

L'épicurisme gagna tout le bassin de la Méditerranée. Au IIe siècle av. J.-C., Philonides fonde une école épicurienne à Antioche, il publia 125 ouvrages

et classa la correspondance d'Epicure. Alexandrie connut également l'épicurisme ; mais c'est surtout Rome qui fut conquise. L'épicurisme y fut probablement connu du vivant de son fondateur, mais c'est surtout au Ier siècle av. J.-C. qu'il fleurit chez les Latins ; à cette époque l'école est dirigée à Athènes par Apollodore, surnommé le « tyran du Jardin », tandis qu'à Rome Cicéron écoute Phèdre et que Philodème est son ami. Dans les ouvrages où Cicéron aborde des problèmes philosophiques, nous trouvons de constantes références à l'épicurisme qui témoignent de l'importance que cette doctrine devait avoir à cette époque. C'est elle qui donne naissance à une des plus belles œuvres de la langue latine, le *De rerum natura* de Lucrèce (95 ?-51 ?). De son auteur nous ne savons presque rien, une conspiration du silence semblant s'être faite autour de son nom. Dans les six livres de son œuvre, il entreprend un exposé de la philosophie d'Epicure qu'il vénère à l'égal d'un Dieu :

« Du fond de ténèbres si grandes, toi qui le premier sus faire jaillir une si éclatante lumière, et nous éclairer sur les vrais biens de la vie, je suis tes traces, ô gloire du peuple grec, et je pose aujourd'hui le pied sur l'empreinte même laissée par tes pas... C'est toi, ô père, l'inventeur de la vérité : c'est toi qui nous prodigues les leçons paternelles ; c'est dans tes livres, ô maître glorieux, que semblables aux abeilles qui dans les prés fleuris vont partout butinant, nous allons nous aussi nous repaissant de ces paroles d'or, toutes d'or, les plus dignes qui furent jamais de la vie éternelle. A peine ta doctrine commence-t-elle de sa voix puissante à proclamer ce système de la nature, issu de ton divin génie, qu'aussitôt se dissipent les terreurs de l'esprit ; les murailles de notre monde s'écartent ; à travers

le vide tout entier je vois s'accomplir les choses (1)... Celui-là fut un Dieu, oui un dieu, ..., qui le premier trouva cette règle de vie aujourd'hui appelée sagesse, et qui par sa science arrachant notre existence à des tempêtes si grandes, à des ténèbres si profondes, a su l'asseoir dans un calme si tranquille, dans une si claire lumière (2). »

Ce poème de Lucrèce ne nous expose pas toujours uniquement les idées d'Epicure, Lucrèce doit beaucoup aux Présocratiques et en particulier à Empédocle, en outre il a donné à son œuvre un ton pessimiste et amer que l'on ne rencontre guère dans ce qui nous reste des écrits du philosophe grec.

Naples et ses environs furent également un des foyers de l'épicurisme et c'est à Herculanum que furent découverts des papyrus d'Epicure, ainsi que des œuvres de Philodème, dans la villa d'un riche épicurien.

Au début de l'ère chrétienne nous trouvons l'épicurisme toujours vivace et Plutarque consacre une de ses œuvres, le *Contre Colotès*, à le réfuter. A la fin du XIX^e^ siècle des archéologues découvrirent à Oenoanda, en Asie Mineure, des extraits de l'œuvre d'Epicure gravés sur les murs de la villa d'un épicurien, Diogène, attestant la vivacité de l'épicurisme au II^e^ siècle de notre ère. Enfin les discussions de Sextus Empiricus et les compilations de Diogène Laërce montrent abondamment que les doctrines d'Epicure étaient très connues et en faveur à la fin du monde antique, et un saint Augustin avoue lui-même : « C'est à Epicure que, dans mon esprit j'aurais accordé la palme, si je n'avais cru à la survie de l'âme et aux sanctions de nos actes,

(1) III, v. 1-22 (trad. A. ERNOUT).
(2) V, v. 8-12 (trad. A. ERNOUT).

croyance à laquelle Epicure s'est refusé. Je posais ainsi la question : si nous étions immortels et que notre vie s'écoulât dans une perpétuelle volupté des sens, sans aucune crainte de la perdre, pourquoi ne serions-nous pas heureux ? (1). »

Peu à peu l'école épicurienne se désagrège et le christianisme doté d'une puissante organisation sociale, l'Eglise, va dominer la pensée du Moyen Age ; la connaissance d'Epicure demeure tout de même à travers la lecture des auteurs anciens qui l'ont loué ou critiqué.

Il faut attendre la première moitié du XVII^e^ siècle pour assister à une sorte de résurrection de l'épicurisme à l'occasion de l'opposition des empiristes au rationalisme cartésien de l'idée innée. Le promoteur de cette résurrection fut Pierre Gassendi (1592-1655), un des maîtres de Molière, aux objections duquel Descartes consacra les cinquièmes réponses de ses *Méditations*. Gassendi reprend la théorie sensualiste de la connaissance d'Epicure qu'il oppose au cartésianisme des idées innées, il en reprend également l'atomisme qu'il christianise en faisant de Dieu celui qui a donné à l'atome cette propension au mouvement dont Epicure trouvait la cause dans la seule pesanteur. En outre, ce théologien voit dans l'univers un tout cohérent exigeant la toute-puissance d'un Dieu pour en expliquer la constitution et la finalité. Gassendi a tenté de concilier son empirisme anti-cartésien, éclairé par Epicure (2), avec sa vocation de prêtre et a consacré à l'étude du philosophe du Jardin : *De vita et moribus Epicuri libri septem* (1647), *De vita et moribus et placitis Epicuri* (1649), *Syntagma philosophiae Epi-*

(1) *Confessions*, VI, 16 (trad. P. DE LABRIOLLE).
(2) Cf. B. ROCHOT, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et l'atomisme*, Paris, 1944.

curi (1649). De l'épicurien Gassendi à l'empiriste anglais J. Locke, François Bernier (1625-1688) assure la continuité. Ce médecin, explorateur de l'Orient et philosophe, écrivit en 1678, un *Abrégé de la philosophie de Gassendi* et devint l'ami de Locke lors du séjour de celui-ci en France de 1675 à 1679. Avec Locke s'affirme la longue tradition des philosophes anglais (1) modernes se rattachant à l'empirisme avec la fameuse devise « rien n'est dans l'entendement qui ne soit auparavant passé par les sens », nous trouverions dans cette lignée Berkeley et Hume. Enfin l'utilitarisme de J. Bentham et de John Stuart Mill peut, par certains côtés de son hédonisme, rappeler la morale d'Epicure. Mais il ne faut pas se cacher tout ce qu'il y a, finalement, d'artificiel à retrouver dans les écrits de philosophes du XVIII^e^ une influence directe d'un penseur de l'antiquité dont on retracerait la ligne de force tout au long de l'histoire ; l'entreprise a tout de même été tentée avec beaucoup d'élégance et d'érudition par Guyau dans : *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (1878). Il en va des philosophies comme des visions du monde que les peintres nous offrent : elles ne demeurent que dans la mesure où on ne cherche ni à les répéter, ni à les « moderniser ».

Dès sa naissance l'épicurisme fut l'objet de nombreux contresens et surtout de calomnies sans nombre, dont on retrouve aujourd'hui la trace dans l'acception vaguement libertine de l'adjectif « épicurien ». Diogène Laërce nous a laissé un inventaire des différentes médisances dont Epicure fut la victime, même de son vivant. Le stoïcien

(1) Cf. Th. F. MAYO, *Epicurus in England (1650-1725)*, Columbia, 1937.

Diotime avait produit, comme étant d'Epicure, cinquante lettres scandaleuses ; Timocrate, le frère de Métrodore, qui quitta l'école d'Epicure après l'avoir fréquentée un certain temps, nous le représente comme vomissant deux fois par jour tellement il mangeait, ajoutant qu'il dépensait chaque jour une mine pour sa table ; Epictète lui-même le qualifiera d'immoral. Mais Diogène Laërce fait justice de ces calomnies : « Voilà tout ce que l'on a osé dire d'Epicure ; mais tous ces hommes sont des fous. En effet, les nombreuses statues de bronze dont sa patrie l'a honoré témoignent de sa justice envers tous. Ses amis sont si nombreux qu'ils rempliraient plusieurs villes et ses disciples sont restés fidèles à sa pensée, sauf Métrodore de Stratonice qui passa à l'école de Carnéade, sans doute parce qu'il ne pouvait supporter les bienfaits de son maître. De plus, alors que presque toutes les autres écoles disparaissaient, celle d'Épicure continuait sous la direction de disciples successifs... Par excès de modestie, il s'abstint de se mêler des affaires politiques. Bien que la Grèce vécût des moments très difficiles, il y demeura néanmoins et n'alla que deux ou trois fois en Ionie pour y voir des amis. Ceux-ci affluaient de partout et vivaient avec lui dans le Jardin de la façon la plus sobre et la plus simple. »

Comment donc un homme qui se contentait de pain et d'eau, qui écrivait à un de ses disciples de lui envoyer un petit pot de fromage afin de faire bombance (1), qui vivait d'une façon si frugale qu'elle confinait à l'ascétisme, a-t-il pu donner naissance à de telles légendes malveillantes ? C'est que l'épicurisme constitue, peut-être, la première tentative du monde occidental pour fonder un humanisme

(1) Diogène LAËRCE, X, 11.

intégral. Certes, Epicure n'est pas un athée, pour lui les Dieux existent, mais ce sont des bienheureux qui vivent dans l'Olympe et se désintéressent totalement des humains, notre tâche est de parvenir à une sérénité voisine de celle qu'ils connaissent ; les hommes sont donc les maîtres de leur destin et de leur savoir. Lorsque Protagoras avait affirmé que « l'homme est la mesure de toutes choses », son relativisme n'avait pu conduire qu'à un individualisme de la force comme celui de Calliclès ; Epicure, en faisant de la sensation cette mesure fondamentale donnant à l'homme la possibilité de connaître le vrai et de rechercher le bien, veut nous conférer la clé d'un univers à notre mesure. Mais si une telle entreprise réussit, c'est la fin d'un monde reposant sur la religion, sur le recours aux mythes, la fin d'un monde où le quotidien dépend de l'éternel. Une telle rupture avec le passé ne pouvait faire naître que la suspicion à l'égard de celui qui s'en faisait le promoteur ; un homme qui voulait se passer des Dieux pour définir une sagesse ne pouvait être tenu que pour un sous-homme qui, en tournant le dos aux divinités, était condamné à se rapprocher de la bête. Mais, en séparant l'homme de Dieu, l'ambition d'Epicure a été d'éviter à celui-ci d'être fait sur le modèle de celui-là et à proposer à l'homme un modèle qui soit digne, c'est pourquoi il écrit dans la *Lettre à Ménécée* : « Les dieux existent, nous le savons de façon évidente, mais leur nature n'est pas celle que la foule leur attribue. Ce n'est pas l'impie qui rejette les dieux de la foule, l'impie est celui qui attribue aux dieux tout ce que leur prête la foule... Les hommes habitués à une idée de la vertu n'acceptent que les dieux qui lui ressemblent et tiennent pour faux tout ce qui en diffère. »

TROISIÈME PARTIE

LA PHILOSOPHIE D'ÉPICURE

CHAPITRE PREMIER

LA CANONIQUE (Τὸ κανονικόν)

La canonique s'occupe des critères (περὶ κριτηρίου), des principes (καὶ ἀρχῆς) et de ce qui est élémentaire. F. Thomas (1) a prétendu que cette canonique correspondait à ce que les prédécesseurs d'Epicure appelaient la logique et que l'on trouvait en elle les notions correspondant à celles que l'on utilisait avant lui ; une telle façon de voir méconnaît à la fois le sens de la canonique d'Epicure et l'esprit de sa philosophie. En effet, la canonique épicurienne ne peut être, en aucun point, comparée à la dialectique de Platon, à la logique d'Aristote ni à celle des Stoïciens.

Une des affirmations fondamentales de la physique d'Epicure c'est que l'univers est composé d'atomes et du vide dans lequel ils tombent, une telle affirmation élimine à la fois la notion d'idée et celle d'âme incorporelle chères aux philosophes de l'Académie. Epicure ne demande jamais à ses

(1) F. THOMAS, *De Epicuri canonica* (Paris, 1889).

disciples de se livrer à ces exercices intellectuels d'entraînement que constituent les mathématiques, on ne trouve jamais dans ses écrits ces discussions minutieuses serrées et subtiles où excellait Socrate, Epicure dit ce qu'il a à dire d'une façon sèche, dans un style dépouillé, qui ne prend jamais de précautions oratoires ; en outre rien n'est plus étranger à la pensée d'Epicure que le perpétuel effort de Platon pour nous élever de la réalité sensible aux idées intelligibles.

La canonique d'Epicure ne ressemble pas davantage à la logique d'Aristote. La science aristotélicienne portait sur le « général », sur les caractères communs que l'on peut attribuer à une classe d'individus, la logique en était l' « organon », ses mécanismes syllogistiques portaient sur l'extension de concepts dont on cherchait à découvrir les rapports d'inclusion ou d'exclusion en procédant du particulier au général (induction) ou du général au particulier (déduction). Epicure ne se soucie nullement des concepts, il n'a besoin des mots que pour désigner ce qui est, c'est pourquoi les reproches de Cicéron : « Il a aboli les définitions, il n'enseigne rien sur la division et la distribution, il ne dit pas comment le raisonnement est conduit jusqu'à des conclusions, il ne montre pas comment les sophismes peuvent être dénoncés ni les ambiguïtés dissipées (1) », l'auraient laissé indifférent, tout comme le fait que Plutarque pût déplorer de lui voir ignorer qu'un syllogisme se composât de trois propositions.

Enfin, la canonique d'Epicure n'a rien à voir, non plus, avec la logique stoïcienne. Celle-ci se distinguait de la logique des péripatéticiens en ce qu'elle étu-

(1) Cicéron, *De finibus*, I, 7, 22.

diait des implications de relations temporelles ; savoir comment des événements sont, ou non, liés les uns aux autres, c'est commencer de comprendre que rien dans le monde n'est livré au hasard, mais que tout est lié par des liens de sympathie, de connaturalité, liens dont la connaissance doit nous inviter à découvrir sous toutes choses une providence impliquant une sagesse divine et une raison absolue. Alors que Zénon attirait la foule et que les discussions des philosophes du Portique impliquaient de subtiles argumentations, Epicure conversait simplement avec ses amis dans le Jardin qui servait de cadre à son école, la notion de providence divine est entièrement étrangère à son système, et la physique, loin de rechercher dans la structure des choses et dans l'ordre des événements une finalité cachée, a uniquement pour fin de nous rassurer à l'égard des phénomènes naturels en nous présentant à leur sujet une pluralité d'explications possibles.

Ainsi, comme le note Diogène Laërce, les Epicuriens « repoussent la dialectique comme une chose inutile », c'est que pour eux la nature constitue la seule présence, et sa réalité manifeste est seule capable d'offrir à l'homme les consistances valables dont il se frustre trop souvent au profit de vaines et illusoires précarités. C'est pourquoi le grand principe de cette canonique est l' « évidence » (ἐνάργεια), non pas l'évidence intellectuelle dont parlera un Descartes, mais l'évidence sensible, l'évidence tangible : « Le fondement et la base de toutes choses est l'évidence » (πάντων δὲ κρηπὶς καὶ θεμέλιος ἡ ἐνάργεια) (1). Le sensualisme d'Epicure, son « chosisme », pour utiliser l'expression d'Hamelin, repose tout entier sur cette idée que la sensation

(1) Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 216 (*Us.*, 247).

est la grande messagère du réel, elle est à la fois ce qui nous relie à ce qui est, et ce qui nous guide dans notre recherche de ce qui nous plaît comme dans notre fuite en face de ce qui nous déplaît. C'est pourquoi, avant de parler des puérilités auxquelles semble conduire la théorie épicurienne de la connaissance, il importe de ne pas perdre de vue que ce que se propose Epicure, c'est d'enseigner à l'homme à garder un contact permanent avec le réel, de façon à lui donner la possibilité de se comporter librement à l'égard de ce qui se présente à lui.

Ainsi donc, la canonique d'Epicure n'est ni une théorie du concept, ni une théorie du discours, ni un art de l'argumentation, elle est un moyen d'approche (ἔφοδος) de la réalité.

La canonique épicurienne était exposée dans un ouvrage aujourd'hui perdu : le *Canon* ; nous ne la connaissons que par le début de la lettre à Hérodote, par certaines formules des *Maximes principales*, par ce qu'en dit Diogène Laërce, et par les critiques que lui ont adressées les adversaires de la doctrine.

Le point de départ de cette canonique est qu'il existe trois critères de la vérité : les sensations, les anticipations et les affections.

I. — La sensation (αἴσθησις)

Nous allons nous trouver ici bien loin du platonisme, pour qui la sensation est subjective, relative, et ne saurait par conséquent servir de point de départ à une connaissance du monde. Pour Epicure « tout ce qui est perçu est vrai et réel, car il n'y a pas de différence entre dire que quelque chose est vrai et dire que cette chose existe... Vrai signifie donc ce qui est, comme il est dit être, faux ce qui n'est

pas, comme il est dit non-être » (1). Ainsi donc la vérité n'est pas quelque accord logique entre propositions compatibles, elle ne fait qu'un avec la réalité ; la sensation n'est nullement une construction subjective, mais ce par quoi la réalité est présente pour nous. La sensation naît du contact de deux présences, de deux corps. Cyril Bailey a justement insisté sur l'importance de l'expérience du contact à propos de toute sensation dans la philosophie d'Epicure : « All sensation [...], in its physical analysis, is an atomic movement due to the touch resulting from the contact of material bodies. Hence the simplest form of sensation is the feeling of contact which we may experience in any portion of our body, when an external body impinges upon it, and to such contact all sensation must ultimately be reduced (2). » C'est pourquoi, anticipant sur ce que nous aurons à dire de la psychologie d'Epicure, nous pouvons d'ores et déjà faire remarquer que, si la théorie de la sensation-contact s'applique sans difficulté au toucher et au goût, elle s'applique également à l'odorat et à l'ouïe : l'odeur naît du contact de particules venant de l'intérieur d'un corps et provoquant en nous des modifications d'atomes, de même le son naît du contact de particules matérielles, de formes et de contacts variés, qui viennent modifier la structure atomique de nos oreilles. Mais il en va de même pour la vue : Epicure affirme que tous les corps émettent sans cesse de fines particules de la même forme et de la même couleur qu'eux, qu'il appelle des « simulacres » (εἴδωλα), ces simulacres viennent frapper nos yeux, si bien que la vue elle-même est un contact. Toute sensation naît

(1) Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VIII, 9.
(2) Cyril Bailey, *The Greek atomists and Epicurus* (Oxford, 1928), p. 241.

donc d'un choc, elle naît d'une rencontre et c'est pourquoi toutes nos connaissances commencent avec elle.

Cicéron (1) et Plutarque (2) ironisant sur la canonique d'Epicure disent qu'elle semble tombée du ciel. Certes, nous ne trouvons pas chez lui de longues argumentations pour justifier son sensualisme, mais Diogène Laërce et Lucrèce nous ont conservé quelques importantes déclarations.

La sensation étant une donnée brute, ou plus exactement LA donnée par excellence, nous n'avons pas à en justifier le bien-fondé par la raison, c'est pourquoi Epicure dit de la sensation qu'elle est « irrationnelle » (3), il ne faut pas entendre par là qu'elle est incompréhensible ou absurde, mais qu'elle relève d'un domaine antérieur à celui de la raison. En effet, ce n'est pas à la raison de rendre compte de la sensation mais bien à la sensation de rendre compte de la raison : « Rien ne peut réfuter la sensation. Une sensation semblable ne peut pas réfuter une sensation semblable car toutes deux sont de la même force, une sensation dissemblable ne peut pas non plus en réfuter une autre parce qu'elles ne s'appliquent pas aux mêmes objets. La raison ne le peut pas davantage car toute raison dépend de la sensation (4). » Ainsi donc, la sensation s'impose avec une évidence qui n'a besoin d'aucune justification : ce que nous voyons maintenant ne réfute pas ce que nous voyions tout à l'heure, ce que nous entendons ne réfute pas ce que nous voyons, ce que nous pensons, dépendant de ce que nous sentons, ne peut pas servir de réfutation à ce qui le constitue.

(1) CICÉRON, *De finibus*, I, 19.
(2) PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 19., 1118.
(3) Diogène LAËRCE, X, 31.
(4) *Ibid.*, X, 32.

Et ainsi Lucrèce nous dit à son tour : « Quel témoignage est plus digne de foi que celui des sens ? S'ils nous trompent, est-ce la raison qui pourra déposer contre eux, elle qui tout entière en est issue ? Suppose-les trompeurs, la raison tout entière devient mensongère à son tour. Ou bien la vue sera-t-elle rectifiée par l'ouïe ? L'ouïe par le toucher ? Et le toucher sera-t-il convaincu d'erreur par le goût ? Est-ce l'odorat qui confondra les autres sens ? Sont-ce les yeux ? Rien de tout cela à mon avis, à chacun d'eux sont répartis des pouvoirs limités, des fonctions propres... Il s'ensuit que les sens sont incapables de se contrôler entre eux, puisque toujours nous devons les tenir pour également dignes de foi. Par conséquent, leurs perceptions de tous les instants sont vraies (1). »

Ainsi donc rationalistes et sceptiques, qui se plaisent à opposer les « contradictions » des sensations, les uns pour en conclure que la sensation n'est pas le point de départ d'une connaissance valable, les autres pour affirmer que toute connaissance est impossible, sont renvoyés dos à dos. A l'égard des sceptiques, Lucrèce est particulièrement net : « Quant à ceux qui pensent que toute science est impossible, ils ignorent également si elle est possible, puisqu'ils font profession de tout ignorer. Je négligerai donc de discuter avec des gens qui veulent marcher la tête en bas. Et pourtant, je veux bien leur accorder qu'ils ont sur ce point une certitude ; mais je leur demanderai à mon tour comment n'ayant jamais rencontré la vérité ils savent ce qu'est savoir et ne pas savoir ? D'où leur vient la notion du vrai et du faux ? Comment sont-ils parvenus à distinguer le certain de l'incertain ? Tu

(1) LUCRÈCE, IV, v. 482-499 (traduct. A. ERNOUT).

trouveras que ce sont les sens qui les premiers nous ont donné la notion de la vérité, et que leur témoignage est irréfutable (1). » D'ailleurs une sensation ne se déclenche pas d'elle-même, elle n'est pas une construction du sujet à partir de rien, elle implique toujours la réalité à laquelle elle nous renvoie, c'est pourquoi il est vain de vouloir se référer à quelque chose d'autre qu'elle pour la juger : « Si tu combats toutes les sensations il ne te restera rien à quoi tu puisses te référer pour savoir exactement quelles sont celles d'entre elles que tu considères comme fausses (2). »

Le sensualisme d'Epicure n'alla pas sans soulever les objections de contemporains ou de successeurs, objections auxquelles Epicure lui-même, et ses disciples, répondirent de façon plus ou moins explicite. Que dire tout d'abord des « erreurs » ou des « illusions » des sens ? Lucrèce n'ignore pas le problème (3) et prévoit toute une foule d'objections notamment à propos des « illusions » de la vue : « Le navire qui nous porte s'avance tout en paraissant immobile, et celui qui demeure à l'ancre semble se déplacer... tous les astres semblent demeurer fixés à la voûte céleste et tous sont animés d'un mouvement incessant... si parfois nous plaçons la main sous un de nos yeux et que nous en pressions le globe, il arrive par je ne sais quelle sensation que tous les objets fixés par nous semblent se dédoubler », etc. L'exemple que donne Epicure est celui de la tour carrée qui de loin paraît ronde et plus petite que ce qu'elle n'est (4). La réponse des épicuriens est toujours la même : ce n'est pas notre

(1) Lucrèce, IV, v. 469-479 (trad. A. Ernout).
(2) Diogène Laërce, X, 146.
(3) Lucrèce, IV, v. 379-468.
(4) Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 203-216 (*Us.*, 247).

sensation qui est fausse, mais l'opinion que nous y ajoutons : « Le faux jugement et l'erreur résident toujours dans ce qu'ajoute l'opinion (1). » Il faut bien reconnaître que l'on se trouve là en présence d'une grave difficulté, on ne voit pas comment peut naître un jugement faux si tout jugement est engendré par une modification de la structure des atomes de notre âme. Dans la lettre à Pythoclès (2), Epicure dit que « la grandeur du soleil et de la lune est par rapport à nous (πρὸς ἡμᾶς) telle qu'elle paraît être. Mais, ajoute-t-il, il est possible qu'en réalité elle soit ou légèrement plus grande ou légèrement plus petite ou exactement semblable ». Il faut donc entendre que voir de loin une tour carrée comme étant ronde est une sensation vraie « pour nous », l'erreur consiste à croire que la tour est elle-même ronde. Dans un texte de Sextus Empiricus (3) nous trouvons une autre explication des « illusions » de la sensation : les simulacres qui partent d'une tour carrée éloignée de nous, ont un espace à parcourir et, pendant leur trajet, ils sont brisés, d'où la sensation d'une tour ronde ou petite lorsque ces simulacres arrivent à notre œil. Cyril Bailey trouve qu'une telle théorie est fatale à tout l'épicurisme et « cuts at the very roots the whole Epicurean system » (4) ; N. W. De Witt au contraire s'efforce de montrer qu'Epicure n'est pas un empiriste et qu'il ne croit pas à l'infaillibilité de toute sensation, selon lui la valeur des sensations peut, pour Epicure, varier « all the way from totality to zero » (5), leur valeur serait parfaite seulement

(1) Epicure, *Lettre à Hérodote*, Diogène Laërce, X, 50.
(2) *Lettre à Pythoclès*, *Ibid.*, X, 91.
(3) Sextus Empiricus, *loc. cit.*
(4) *Loc. cit.*, p. 257.
(5) N. W. De Witt, *Epicurus and his philosophy* (Minneapolis, 1954), p. 139.

lorsqu'elles sont immédiates, lorsqu'elles ne le sont pas elles impliquent une reconnaissance de l'intelligence, elles doivent être également confrontées avec les sensations des autres individus : « The sensations are consistently regarded as witnesses in court. Their evidence may be false, as in the case of the oar half-immersed in the water, which appears to be bent. False evidence is to be corrected by that of the other sensations. The evidence of all witnesses must receive attention. The volitional mind, as opposed to the automatic mind, which errs, fonctions as judge (1). »

Dans une telle controverse, il ne s'agit peut-être pas de trancher en condamnant Epicure ou en cherchant à le sauver à tout prix ; au fond les questions que les contradicteurs posent à Epicure, l'absence de réponses ou les réponses que des lecteurs trouvent dans son œuvre, tout cela ne correspond pas à l'attitude d'Epicure, les questions qu'on lui pose et auxquelles on le presse de répondre ou auxquelles on lui sait gré de répondre ne sont pas des questions qu'Epicure se pose. L'attitude du sage épicurien n'est pas faite pour la polémique et les questions qu'on lui adresse du dehors le laissent assez indifférent. Après avoir consacré près de 100 vers à parler des « illusions » de la vue, Lucrèce conclut rapidement : « La plupart de ces erreurs sont dues aux jugements que l'esprit porte spontanément sur les faits, nous faisant voir ce qu'en réalité n'ont pas vu nos sens. Car rien n'est plus ardu que de distinguer la vérité des hypothèses que notre esprit y ajoute de son propre fonds (2). » Au fond, pas plus qu'Epicure n'est gêné, par la pluralité d'explications qu'il donne d'un phénomène en nous laissant

(1) N. W. De Witt, *Epicurus and his philosophy*, p. 141.
(2) IV, 464.

le soin de choisir celle qui nous convient le mieux, pas davantage il n'est gêné par la pluralité de sensations qu'à des moments différents un même objet peut nous donner de lui-même. C'est ce que semble attester la suite du texte de Sextus Empiricus cité plus haut : « C'est une opinion fausse de croire que le générateur d'images vu de près est le même que celui qui est vu de loin. Le propre de la sensation c'est de saisir seulement ce qui est présent et non pas de dire que l'objet est ici de telle façon et là de telle autre ». Pour les Stoïciens il existe une continuité du temps garantie par la sagesse divine présidant aux implications d'événements qui en constituent le déroulement, pour Epicure la sagesse consiste à ne pas varier, à rechercher le plaisir en repos. La sensation est donc une saisie de l'instant et c'est en fonction de cette saisie que nous devons prendre une attitude sereine, l'erreur et la passion consistent à ajouter à cet instant des dimensions qu'il n'a pas, soit en en faisant le signe annonciateur de quelque événement à venir (et les Epicuriens n'ont que faire de toute la théorie des présages chère aux Stoïciens), soit en voyant en lui l'aboutissement de tout un passé lourd de sens. C'est pourquoi la mort n'a aucune relation avec les vivants ni avec les morts, elle n'est rien pour les premiers puisqu'elle est toujours à venir, elle n'est rien pour les seconds puisqu'ils ne sont plus (1). Ainsi, la plus grande richesse du sage étant de se suffire à lui-même (2), peu importe finalement qu'un même objet nous donne des sensations différentes, à des moments différents ; l'essentiel c'est de ne pas nous comporter comme un passionné, victime de l'opinion, en espérant ou en craignant d'une sensation présente autre chose que

(1) Cf. *Lettre à Ménécée*.
(2) Clem. Alex., *Strom.*, VI, 2 (*Us.*, 476).

ce qu'elle nous donne au moment où elle se présente à nous. Nous pourrions trouver une confirmation de ce que nous suggérons dans cette sorte de passage à la limite que constituent les explications d'Épicure au sujet des choses imperceptibles (ἄδηλα). Lorsque nous parlons des phénomènes célestes (μετέωρα) tels que le tonnerre, la foudre, la grêle, la neige, etc., nous ne pouvons pas les approcher pour en avoir une vue claire nous renseignant de façon suffisamment précise à leur sujet ; les renseignements que nous donnent nos sens sont incomplets ; comment alors nous prononcer en connaissance de cause ? Épicure refuse au fond de poser ce problème car il ne l'intéresse nullement et il nous propose sans cesse des explications diverses d'un même phénomène, c'est pourquoi une des conclusions de la lettre à Pythoclès est la suivante : « Vouloir expliquer tous ces phénomènes par une cause unique alors que ces phénomènes en proposent plusieurs, est une folie dont sont seuls capables les partisans d'une sotte astrologie. » Ainsi Épicure ne se soucie pas de savoir quelle peut être la vraie explication parmi toutes celles qu'il propose, et pas davantage il ne se soucie de savoir si, parmi les différentes sensations que peut nous procurer un objet à travers des moments différents, nous devons dire que l'une est vraie à l'exclusion des autres, l'essentiel c'est, encore et toujours, de ne pas ajouter à la sensation une opinion dont elle n'est nullement messagère. C'est pourquoi Plutarque apporte finalement de l'eau au moulin d'Épicure lorsqu'il écrit : « Si, lorsqu'une personne affirme qu'un vin est âpre alors qu'une autre le trouve doux, aucune des deux n'est déçue dans sa sensation, comment alors le vin peut-il être en soi âpre plutôt que doux ? » Ou encore : « On sait que souvent le même bain est considéré par certains

comme brûlant et par d'autres comme froid : pour les premiers il faut ajouter de l'eau froide et pour les seconds de l'eau chaude... Si alors aucune sensation n'est plus vraie que l'autre, il semble s'ensuivre que l'eau n'est en soi ni chaude ni froide. Si l'on dit qu'elle semble différente à différentes personnes cela revient à dire (si toutes les sensations sont vraies) qu'elle est à la fois chaude et froide (1). » Épicure répondrait peut-être que, puisque le sage vit en société avec lui-même, l'important c'est pour lui de savoir si cette eau qu'il trouve froide lui est désagréable ou non et si elle a besoin, ou non, d'être réchauffée ; en outre comme une sensation est toujours une sensation pour quelqu'un (πρὸς ἡμᾶς), de l'eau est toujours froide POUR quelqu'un et jamais pour elle-même.

Vivre en accord avec la Nature et en société avec soi-même, c'est donc en définitive connaître une paix solitaire grâce à ces relations de compresences que la sensation nous permet d'entretenir entre nous-mêmes et le cadre où nous vivons.

Quant à l'objection possible des rêves, que quelques contradicteurs pourraient donner comme une sensation sans objet, Épicure la prévient par sa théorie matérialiste de la sensation. Il peut se faire que des simulacres, provenant de quelques objets maintenant absents, continuent d'errer dans l'espace et viennent frapper nos sens : « Les rêves ne possèdent aucun caractère divin, ils n'ont aucun sens prophétique, ils sont provoqués par l'envahissement des simulacres (2). » Pour prendre conscience de tout ce qu'il y a de révolutionnaire dans cette affirmation, il convient de ne pas perdre de vue qu'elle

(1) PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 4, 1109 (*Us.*, 250).
(2) Cf. LUCRÈCE, IV, v. 907 sq.

vient à un moment où, depuis des siècles, les songes sont considérés comme des messages des dieux dont on charge le devin d'interpréter le sens, cette « humanisation » du rêve par Epicure s'inscrit dans son désir de faire de l'homme le maître de son destin.

II. — L'anticipation (πρόληψις)

Cicéron traduit le terme grec par *anticipatio* ou par *praenotio*, si les deux traductions françaises, *anticipation* ou *prénotion*, sont acceptables, celle de *concept*, utilisée quelquefois, ne l'est nullement, rien n'est plus étranger à la philosophie d'Epicure que cette terminologie rationaliste.

Diogène Laërce nous en donne la définition suivante (1) : « Ils parlent de l'anticipation comme d'une appréhension, ou comme d'une opinion droite, ou comme d'une pensée, ou comme d'une idée générale (καθολικὴ νόησις) qui se trouve en nous, c'est-à-dire comme d'un souvenir de ce qui s'est souvent présenté à nous du dehors (μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος). Par exemple : ceci est un homme, car, dès que le mot homme est prononcé, grâce à l'anticipation, sa forme (τύπος) est pensée grâce aux sensations antérieures. Donc la signification de chaque nom est immédiate et évidente (ἐναργές). Et nous ne pourrions pas chercher ce que nous cherchons sans le connaître d'abord ; par exemple nous demandons : est-ce un cheval ou un bœuf qui se trouve là-bas ? Il faut déjà connaître par anticipation la forme du cheval et celle du bœuf. Autrement nous ne pourrions pas les nommer sans connaître déjà leur forme grâce à l'anticipation. Ainsi les anticipations sont claires et d'évidence immédiate. »

Cette anticipation épicurienne a reçu un assez

(1) Diogène Laërce, X, 33.

grand nombre d'interprétations de la part des historiens de l'épicurisme (1).

Cicéron, parlant des anticipations des êtres divins que tous les hommes possèdent, les décrit comme *insitae vel potius innatae cognitiones* (2), les anticipations seraient donc des idées innées. Aujourd'hui N. W. De Witt a repris cette théorie et fait de l'idée innée « a part of the marrow » (3) de la doctrine d'Epicure et il cite comme arguments les exemples de l'instinct des animaux (4) donnés par Lucrèce. Mais on peut se demander si une telle interprétation ne revient pas à perdre de vue les intentions du matérialisme d'Épicure, dans la mesure où elle admet que des idées puissent exister dans l'esprit de l'homme antérieurement à toute expérience.

Steinhart (5) fait de l'anticipation une image d'une perception individuelle qui demeure dans l'esprit et peut être rappelée à volonté aux fins de comparaison. Mais Diogène Laërce nous dit que la πρόληψις est une καθολικὴ νόησις, une idée générale, et non une idée particulière : Steinhart confond l'anticipation avec le souvenir.

On pourrait dire de l'anticipation, qu'elle assure notre continuité le long de cet « accident des accidents » que constitue le temps. Une sensation plusieurs fois répétée laisse en nous une empreinte (τύπος) qui est claire, évidente (ἐναργής), elle nous donne la possibilité de devancer (προλαμβάνειν) la sensation en fonction des empreintes qu'ont laissées en nous des sensations antérieures semblables. L'anti-

(1) Pour plus de détails, cf. Cyril Bailey, *loc. cit.*, p. 557, Appendix II.
(2) Cicéron, *De Nat. Deorum*, I, XVII, 44.
(3) De Witt, *loc. cit.*, p. 146.
(4) V, v. 1028-1040.
(5) Steinhart in *Encyclopaedia* de Ersch et Grüber, art. Epicure.

cipation est donc un schème, une idée générale, elle n'est pas le souvenir de ceci ou de cela, mais le rappel d'une pluralité d'expériences semblables « μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος », comme le précise la définition donnée par Diogène Laërce ; si, dans ce qui s'avance, nous reconnaissons un homme, un cheval, ou un bœuf, c'est que déjà nous connaissions la forme de l'homme, du cheval, ou du bœuf, sans cela nous ne pourrions même pas les nommer.

« On ne peut chercher ni réfléchir sans l'anticipation (1) », mais, née de sensations, l'anticipation doit être confirmée par la sensation, sinon nous restons dans la conjecture et risquons de sombrer dans l'opinion fausse. Dans la mesure où l'anticipation est un dépassement de l'expérience présente, elle doit nous laisser « en attente » (2), la confirmation (ἐπιμαρτύρησις), ou l'infirmation (ἀντιμαρτύρησις), viendra de la sensation présente : « La confirmation est la perception par l'évidence que la chose conjecturée est bien telle qu'elle a été conjecturée ; par exemple : Platon s'approche de loin, je suppose, à travers la distance, qu'il s'agit de Platon ; lorsqu'il est plus près il devient plus sûr que c'est bien Platon et lorsque plus rien ne m'en sépare, la confirmation se fait par l'évidence même (3) ».

Mais, à côté de la notion de confirmation et de celle d'infirmation, Epicure en introduit une troisième : la non-infirmation (οὐκ ἀντιμαρτύρησις). « La non-infirmation est le lien qui rattache à ce qui apparaît avec évidence, une opinion sur une chose invisible (ἄδηλον) ; par exemple, Epicure dit que le vide, chose invisible, existe, et il le prouve par cette

(1) Sext. Emp., *Adv. math.*, I, 57 (*Us.*, 188, 30).
(2) Diogène Laërce, X, 34.
(3) Sext. Emp., *Adv. math.*, 203-216 (*Us.*, 247).

évidence qu'est le mouvement ; en effet, s'il n'y a pas de vide, le mouvement n'existe pas non plus, car le corps en mouvement n'a pas d'espace pour se déplacer si tout est plein ; ainsi l'évidence qu'est le mouvement n'infirme pas la chose invisible supposée... La confirmation et la non-infirmation sont les critères d'une chose vraie, alors que la non-confirmation et l'infirmation sont les critères du faux. L'évidence est donc le principe et le fondement de tout (1). » C'est par un raisonnement identique que Lucrèce prouvera que les éléments des corps peuvent exister tout en restant invisibles *(corpora caeca)* (2).

III. — L'affection (πάθος)

« Il y a deux affections, nous rapporte Diogène Laërce : le plaisir et la douleur, tout être vivant les ressent. Le premier est conforme à la nature, la seconde lui est étrangère. C'est par eux que l'on peut distinguer les choses que l'on doit rechercher et celles que l'on doit fuir » ; comme le dit plaisamment N. W. De Witt : « Pleasures and pains are Nature's Go and Stop signals on all levels of existence (3). » C'est ici que l'éthique épicurienne trouvera son point de départ. Les empirismes qui voient dans l'expérience le critérium de validité de la pensée et de l'action, se prolongent souvent par des hédonismes, c'est pourquoi Guyau a pu voir dans l'empirisme et l'utilitarisme anglo-saxons les héritiers directs de la philosophie d'Epicure (4) ; une philosophie qui met la sensation au point de départ de la connaissance de la nature, se prolonge la plupart du temps

(1) Sext. Emp., *Adv. math.*, VII, 213 et sq.
(2) I, v. 265 et sq.
(3) *Loc. cit.*, p. 151.
(4) De Witt (*loc. cit.*, p. 135), soutient au contraire qu'Epicure n'est pas un empiriste.

en un hédonisme qui donne le plaisir comme règle d'action. C'est parce que la sensation est la règle de vérité, qu'en définitive « le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse » (1). Mais nous aurons l'occasion de voir, lorsque nous étudierons l'éthique, que l'hédonisme d'Epicure n'a rien à voir avec celui d'Aristippe de Cyrène et que le philosophe du Jardin opère une sélection parmi les désirs.

C'est également dans cet hédonisme que se trouvera l'épanouissement du naturalisme d'Epicure, le plaisir est d'accès facile car la Nature le tient constamment à notre portée.

Remarquons que Diogène Laërce (2) fait des affections des critères de la vérité au même titre que les sensations ou les anticipations, nous avons donc bien affaire à une philosophie qui s'efforce de donner à l'homme une mesure du monde qui soit vraiment à sa mesure. Les affections sont les impressions que les sens font sur nous et, selon que ces impressions sont agréables ou non, nous recherchons ou nous fuyons les objets qui les ont provoquées.

IV. — Les représentations intuitives de la pensée (3) (φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας)

Après avoir affirmé que, pour Epicure, les critères de la vérité étaient les sensations, les anticipations et les affections, Diogène Laërce ajoute : « Les Epicuriens y ajoutent encore les représentations intuitives de la pensée (4) » ; cette expression se retrouve utilisée cinq fois dans la *Lettre à Hérodote* (5), dans

(1) Diogène Laërce, X, 128.
(2) *Ibid.*, X, 31.
(3) Nous empruntons la traduction de cette expression à Solovine.
(4) Diogène Laërce, X, 31.
(5) *Ibid.*, X, 38, 50, 51 (2 fois), 62.

une des *Maximes principales* (nº XXIV) et est citée par Clément d'Alexandrie (1). Nous nous trouvons là en face d'un des points les plus obscurs de l'épicurisme et les historiens de la philosophie en ont proposé une foule d'interprétations ; nous ne pouvons faire ici un exposé, même sommaire, de la question (2). D'ailleurs, étant donné le peu de textes dont nous disposons et le manque de précision de chacun d'eux, il faut bien dire que l'on en est réduit à des conjectures plus ou moins fragiles ; tous les textes cités ne comportent pas, par exemple, l'adjectif φανταστική et la question se pose de savoir s'il est sous-entendu ou si son absence est significative, en outre, l'on n'est pas très sûr de l'équivalent latin, chez Lucrèce, de l'expression grecque. Disons simplement qu'il est probable que cette représentation intuitive de la pensée désigne les conclusions auxquelles nous permet de parvenir la non-infirmation des sensations et des combinaisons de notions fondées sur des sensations. La notion d'atome, née de celle de minimum visible et de division, la notion de corps qui tombent, nous donnent la représentation intuitive d'un monde où se meut l'infinité des atomes ; et nous conclurions volontiers par le point de vue d'E. Bréhier pour qui la représentation intuitive de la pensée « dépassant la simple intuition des sens, nous fait assister au spectacle du mécanisme universel des atomes : évidence d'une autre espèce que celle de la sensation, mais aussi immédiate qu'elle, et accompagnée d'un sentiment de clarté et de satisfaction spirituelle que l'on sent à chaque page de l'œuvre de Lucrèce » (3). Ainsi, si l'on adopte la concordance ἐπιβολὴ τῆς

(1) *Strom.*, II, 4, p. 157 (*Us.*, 255).
(2) Pour un exposé détaillé de la question, voir Cyril Bailey, *loc. cit.*, p. 250, 429, 559 sq.
(3) E. Bréhier, *Hist. de la philo.*, I, 342.

διανοίας = *injectus animi*, l'affirmation de Lucrèce, selon laquelle, de ce que les atomes n'ont aucune couleur ni semblable ni dissemblable à celle des objets, il ne faut pas en conclure que de « tels éléments sont impossibles à concevoir pour l'esprit » (1), trouve son épanouissement dans la contemplation du monde : « L'esprit en effet, cherche à comprendre, étant donné que l'espace s'étend infini au delà des limites de notre monde, ce qui se trouve dans cette immensité où l'intelligence peut à sa volonté plonger ses regards, où la pensée s'envole d'un essor libre et spontané (2). »

(1) LUCRÈCE, II, v. 739 (trad. A. ERNOUT).
(2) LUCRÈCE, II, v. 1044-47 (trad. A. ERNOUT).

CHAPITRE II

LA PHYSIQUE (Τὸ φυσικόν)

Nous sommes aujourd'hui habitués à entendre par « physique » différents systèmes de rapports, constants, quantitatifs et nécessaires, qui constituent les lois de la nature ; la physique moderne est née du jour où, avec Galilée et Descartes, elle a été mathématisée : le physicien est un savant qui organise de façon intelligible les différentes mesures que ses appareils lui permettent d'obtenir et qui est capable de prévoir les phénomènes, donnant ainsi aux techniciens la possibilité de les utiliser selon différentes applications. Pour les Grecs d'avant Epicure, la Nature est avant tout un organisme vivant (*phusis* vient de *phuein* qui signifie *croître*) dont la structure implique l'existence des dieux. Les mythologies, les cultes religieux, et, à un titre infiniment plus intellectualisé, le fréquent appel aux mythes chez Platon, nous montrent que pour les Grecs l'existence de la Nature, tout comme celle des hommes, implique l'existence d'êtres qui dépassent infiniment l'homme. Chez les Stoïciens, contemporains des Epicuriens, nous retrouvons cette même idée poussée jusqu'à sa dernière conséquence : la Nature et Dieu ne font qu'un, la Nature est un grand vivant et le déroulement de son existence constitue le Destin providentiel reflétant les décisions d'une raison surhumaine.

A partir d'Epicure, s'amorce un point de vue tout différent : la Nature est un donné dont l'ex-

plication ne requiert pas le recours à quelques êtres surnaturels. C'est de cette victoire sur la religion que Lucrèce félicite Epicure dès les premiers vers de son livre : « Alors qu'aux yeux de tous l'humanité traînait sur terre une vie abjecte, écrasée sous le poids d'une religion dont le visage, se montrant du haut des régions célestes, menaçait les mortels de son aspect horrible, le premier, un Grec, un homme osa lever ses yeux mortels contre elle, et contre elle se dresser. Loin de l'arrêter, les fables divines, la foudre, les grondements menaçants du ciel ne firent qu'exciter davantage l'ardeur de son courage, et son désir de forcer le premier les portes étroitement closes de la Nature. Aussi l'effort vigoureux de son esprit a fini par triompher ; il s'est avancé loin au delà des barrières enflammées de notre univers ; de l'esprit et de la pensée il a parcouru le tout immense pour en revenir victorieux nous enseigner ce qui peut naître, ce qui ne le peut, enfin les lois qui délimitent le pouvoir de chaque chose suivant des bornes inébranlables. Et par là, la religion est à son tour renversée et foulée aux pieds, et nous, la victoire nous élève jusqu'aux cieux (1). » Cet humanisme, que Lucrèce célèbre ici, va de pair avec une critique de tout anthropocentrisme : « Imaginer que l'intérêt des mortels a guidé les dieux dans la création du monde, c'est en tout point, ce semble, s'égarer bien loin de la vérité... Le monde n'a nullement été créé pour nous par une volonté divine : tant il se présente entaché de défauts (2). »

Le grand principe de cette physique c'est donc que : οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, « rien ne naît de rien », en effet, si les choses n'avaient pas besoin de germes, n'importe quoi pourrait naître

(1) Lucrèce, I, v. 62-79 (trad. Ernout).
(2) II, v. 174-181 ; cf. II, v. 1090-1104, et surtout V, v. 156 et sq.

de n'importe quoi, et si ce qui disparaît retournait au néant, « toutes choses disparaîtraient puisqu'elles ne pourraient sombrer que dans le néant » (1). Lucrèce reprend cette argumentation en la traduisant mot à mot, mais aussi en la précisant : « Rien n'est jamais créé de rien par l'effet d'un pouvoir divin (2). » Ce principe nous conduit à un second principe : « L'univers est formé de corps et de vide. L'existence des corps est amplement prouvée par la sensation et c'est elle qui sert de fondement au raisonnement sur les choses invisibles, comme je l'ai dit plus haut. Si d'autre part ce que nous appelons le vide, l'espace ou la nature intangible (ἀναφὴς φύσις) n'existait pas, il n'y aurait pas de place où les corps pourraient se mouvoir comme nous voyons qu'ils le font (3). » Les corps qui composent ce monde sont en nombre infini et l'étendue du vide est illimitée (4), ils existent de toute éternité, il n'y a donc pas de commencement du monde (5), ainsi « l'univers a toujours été identique à ce qu'il est aujourd'hui et il sera toujours ainsi de toute éternité » (6). Lucrèce souligne que l'univers *(summa summarum)* est éternel mais que notre monde *(haec rerum summa)* doit mourir : « Lorsque considérant les membres gigantesques et les parties de ce monde, je les vois mourir et renaître, je ne puis douter que le ciel et la terre n'aient eu également leur première heure et ne doivent succomber un jour (7). »

Enfin les atomes, étant en nombre infini, ne peuvent pas être épuisés par la création d'un monde,

(1) Diogène Laërce, X, 38-39.
(2) Lucrèce, I, v. 146-264.
(3) Diogène Laërce, X, 39, 40.
(4) *Ibid.*, X, 41-42.
(5) *Ibid.*, X, 44.
(6) *Ibid.*, X, 39.
(7) Lucrèce, V, v. 243.

ni par la création de plusieurs, il est donc nécessaire qu'existe une infinité de mondes semblables au nôtre ou différents de lui (1).

Ces principes généraux étant posés, il convient maintenant de ne pas perdre de vue que la physique épicurienne ne vise nullement à procurer à l'homme les satisfactions de la spéculation intellectuelle ni les avantages de quelques applications techniques ; la physique n'est pour Epicure qu'une voie royale pour parvenir à la sérénité que seul peut goûter l'homme dont le cœur n'est plus oppressé par la crainte des phénomènes naturels ni par celle de la croyance aux dieux qui l'accompagne : « Si nous n'étions pas troublés par la crainte des phénomènes célestes et de la mort, si nous n'étions pas inquiets à l'idée que celle-ci pourrait nous toucher, si nous n'ignorions pas les limites des douleurs et des désirs, nous n'aurions nul besoin d'étudier la nature (2). » Il importe de nous débarrasser des fables de la mythologie afin de pouvoir goûter des plaisirs purs (3), il importe de vivre en sécurité, vis-à-vis des hommes et des choses, en ne redoutant pas celles qui se trouvent au-dessus de nos têtes, ni celles qui se trouvent sous nos pieds (4). Ainsi donc, il est assez téméraire de vouloir faire d'Epicure un des fondateurs de l'humanisme scientifique, la conscience morale ne se confond pas chez lui avec la conscience intellectuelle, et la science, si tant est que ce terme lourd de significations modernes puisse convenir en parlant d'un Grec du IIIe siècle av. J.-C., ne s'identifie pas à la conscience. Elle la prépare tout au plus dans le cœur de l'homme naguère trop

(1) Diogène LAËRCE, X, 45.
(2) *Ibid.*, X, 142.
(3) *Ibid.*, X, 143.
(4) *Ibid.*

crédule, mais le sage n'en a que faire et ne la cultive pas pour elle-même ; elle n'est même pas ce qu'elle était chez Platon : une propédeutique à la réflexion sur le monde des idées ; Epicure ne s'est guère occupé de mathématiques, d'astronomie ni de musique car « ce ne sont pas des vantards et d'habiles parleurs que forme la science de la Nature, ni des gens qui font étalage de connaissances enviées par la foule, mais des hommes modestes qui se suffisent à eux-mêmes et qui sont fiers des biens qu'ils portent en eux et non de ceux qui sont dus à des circonstances fortuites » (1).

L'expression la plus nette de ce refus de spéculation intellectuelle, se trouve dans ce pluralisme de l'explication dont Epicure fait une sorte de profession de foi : « Si nous pensons qu'il est possible qu'un phénomène naisse de telle ou telle manière, nous ne serons pas empêchés de goûter le même repos de l'âme si nous savons qu'il peut naître de plusieurs autres manières (2). » Cela est surtout vrai des phénomènes célestes : « Il faut tout d'abord savoir que la connaissance des phénomènes célestes, qu'on les considère en connexion avec d'autres phénomènes ou en eux-mêmes, n'a d'autre but que la paix de l'âme et une ferme confiance... Quand il s'agit de phénomènes qui se passent dans les régions élevées de l'air... des causes multiples président à leur naissance et leur existence est susceptible d'interprétations diverses qui, cependant, concordent avec les perceptions sensibles (3). » Si l'on penche d'une manière ou d'une autre vers une explication unique alors on fait preuve de la même folie et de la même

(1) SOLOVINE, *Epicure, doctrines et maximes*, p. 105 (trad. SOLOVINE).
(2) Diogène LAËRCE, X, 80.
(3) *Ibid.*, X, 85-86 (trad. SOLOVINE).

impertinence que celles dont les adeptes de la mythologie font profession.

Ainsi donc, c'est parce que les hommes considèrent les corps célestes comme des êtres surnaturels, parce qu'ils leur attribuent des désirs et une influence sur leur vie, parce qu'ils craignent les tortures éternelles dont les effraient les mythes eschatologiques (1), qu'Epicure recommande l'étude constante de la Nature (2) afin de nous libérer de cette crédulité funeste et de nous procurer l'absence de trouble (ἀταραξία).

I. — Les atomes

« Parmi les corps, nous dit Epicure, les uns sont composés (συγκρίσεις), les autres sont les éléments dont les premiers sont faits. Ceux-ci sont insécables (ἄτομα) et immuables (ἀμετάβλητα) puisque aucune chose ne peut disparaître dans le néant et, qu'après la dissolution des composés, il faut que subsistent des corps d'une nature compacte et ne pouvant en aucun cas être dissous. Par conséquent ces éléments sont, de toute nécessité, les principes des corps (3). »

L'idée de l'existence des atomes, c'est-à-dire de corpuscules insécables, n'était certes pas nouvelle, elle avait dû commencer par être une réponse donnée à la question : « Que l'on coupe un corps en deux et que l'on continue l'opération, pourra-t-on la poursuivre à l'infini ? » Les atomistes répondaient que non et affirmaient que l'on finirait par se trouver en présence du plus petit élément de matière résistant à tout procédé de division. Une vieille tradition faisait remonter la théorie atomique à Mochus,

(1) Cf. Diogène Laërce, X, 81.
(2) Cf. *Ibid.*, X, 37.
(3) *Ibid.*, X, 40-41.

personnage probablement légendaire, donné comme un philosophe phénicien vivant à l'époque de la guerre de Troie ; l'atomisme fut surtout le cheval de bataille de l'école d'Abdère, avec Leucippe, dont Epicure et quelques autres nient l'existence (1), et Démocrite son élève, au milieu du Ve siècle av. J.-C. Epicure ne se contenta nullement d'adopter point par point les théories des Abdéritains, qu'il dut connaître par son maître Nausiphanes.

L'atome est donc une réalité insécable, il est solide (στερεά), compact (πλήρης), il ne renferme aucun vide (ἀμέτοχος κενοῦ), aucun intervalle, il est immuable (ἀμετάβλητος), seuls les corps composés connaissent le changement dû à une modification dans la position de leurs parties. Les propriétés de l'atome sont au nombre de trois : la grandeur, la forme et le poids (2).

1. La grandeur (μέγεθος). — « Il ne faut pas croire, sous peine de se mettre en contradiction avec les phénomènes, que toutes les grandeurs existent parmi les atomes, mais nous devons supposer qu'il y a quelques variations dans leur grandeur... L'existence d'atomes de toute grandeur n'est pas requise pour expliquer les différences de qualités dans les choses, d'ailleurs, s'il en était ainsi, nous pourrions voir des atomes, or, il n'en est pas ainsi et il n'est même pas possible d'imaginer comment un atome pourrait devenir visible (3). »

Mais, bien qu'ayant une grandeur, les atomes demeurent insécables ; la grandeur des atomes varie entre un maximum et un minimum.

2. La forme (σχῆμα). — Les atomes sont spécifiques de chaque substance, ils en sont les semen-

(1) Diogène Laërce, X, 13.
(2) *Ibid.*, X, 54.
(3) *Ibid.*, X, 55-56.

ces (σπέρματα). Le nombre de ces formes est indénombrable (ἀπερίληπτον) mais il est fini.

3. **La pesanteur** (βάρος). — Il est à peu près certain, bien que la chose soit discutée par beaucoup de commentateurs, que ni Leucippe ni Démocrite n'ont parlé de la pesanteur des atomes et qu'il s'agit là d'une idée propre à Epicure. Le poids de l'atome est à l'origine de son mouvement de chute vers le bas (1), mais, bien que le poids des atomes varie avec leur grandeur et leur forme, ces variations ne produisent aucune différence dans la vitesse de chute, tous les atomes tombent dans le vide à la même vitesse (2) : « Il est de toute nécessité que les atomes aient la même vitesse quand ils se déplacent dans le vide sans rencontrer d'obstacle. Cette identité de vitesse se retrouve aussi bien dans le mouvement oblique provoqué par des chocs, que dans le mouvement vertical vers le bas causé par la pesanteur (3). » Cette vitesse des atomes est très grande « prompte comme la pensée » (4), tant qu'aucun choc n'est venu la contrarier.

Telles sont les trois propriétés des atomes, il n'en existe pas d'autres.

4. **Les mouvements de l'atome.** — Les mouvements des atomes sont déterminés par trois facteurs :

A) *La pesanteur* (βάρος). — Comme nous l'avons déjà dit la pesanteur est la cause du mouvement vertical de chute des atomes, Epicure parvient à cette conclusion par analogie avec ce qui se passe dans le monde macroscopique. Il se sépare ici de Démocrite pour qui la cause du mouvement des atomes se trouve dans le tourbillon originel de

(1) Diogène LAËRCE, X, 54.
(2) *Ibid.*, X, 61. Cf. LUCRÈCE, II, v. 225.
(3) *Ibid.*, X, 61.
(4) *Ibid.*

l'Univers qui se perpétue dans le mouvement des corpuscules.

B) *Le choc* (πληγή). — Comme nous l'avons vu, le poids des atomes n'influe pas sur la vitesse de leur chute dans le vide, mais lorsque un atome léger est heurté par des atomes lourds, il rebondit vers le haut, et ici nous voyons le poids de la particule jouer son rôle. Le choc ne fait que changer la direction d'un atome mais il n'influe pas sur sa vitesse qui reste constante : « Il n'existe aucune différence de vitesse entre le mouvement vers le haut et le mouvement oblique provoqués par les chocs, et le mouvement vers le bas provenant de la pesanteur propre aux atomes (1). » Ce sont seulement les corps composés qui possèdent des vitesses différentes et des vitesses mesurables alors que la vitesse des atomes est aussi rapide que celle de la pensée ; à l'intérieur des corps composés les atomes conservent leur mouvement, mais le mouvement du composé lui-même n'est pas du même ordre.

C) *La déclinaison* (παρέγκλισις, *clinamen*). — Ici un problème se pose : la théorie de la déclinaison est-elle d'Epicure ou est-elle une adjonction de quelques disciples ? Il est certain que, nulle part dans les fragments qu'il nous reste d'Epicure, nous ne trouvons trace de cette théorie, Diogène Laërce est également silencieux à son sujet ; c'est pourquoi des historiens de l'épicurisme ont vu dans cette théorie un apport des successeurs d'Epicure. A cet argument de critique externe ils en ajoutent un autre de critique interne : cette théorie leur apparaît comme non seulement inutile mais absurde et en contradiction avec toute la physique épicurienne. Telles sont, par exemple, les conclusions de Solo-

(1) Diogène LAËRCE, X, 61.

vine : « De l'examen auquel nous venons de soumettre le « clinamen » il résulte manifestement que non seulement on n'en trouve aucune trace dans les écrits existants d'Epicure, mais qu'il n'y a même pas moyen de l'y faire figurer sans troubler la belle ordonnance de ses doctrines et rompre leur cohésion logique. Sa présence renverserait le principe de causalité et celui non moins important de l'uniformité des lois de la Nature, qui sont les deux piliers fondamentaux de son système. Tout l'effort d'Epicure tendait à éliminer de la Nature l'arbitraire, car seul le postulat de la régularité de ses lois donne un sens à nos recherches et nous procure la paix de l'âme. Ayant écarté les dieux dans l'intention bien évidente de nous donner une confiance entière dans son ordre immuable, comment aurait-il pu y introduire le « clinamen » capricieux, qui se produit à un moment et en un lieu indéterminés, ce qui revient à dire qu'il se manifeste à n'importe quel moment et en n'importe quel lieu et trouble ainsi constamment l'ordre de la Nature (1). »

Les historiens qui ne s'arrêtent pas à ce point de vue, invoquent : une lacune probable dans les fragments d'Epicure, le témoignage de Lucrèce qui consacre un long développement au *clinamen* (2), développement qui pouvait suivre fidèlement un texte d'Epicure aujourd'hui perdu, celui de Cicéron qui critique cette théorie en l'attribuant toujours à Epicure (3), celui de Diogène d'Oenoanda qui parle (fgt XXXIII) d'un « mouvement libre » des atomes, inconnu de Démocrite et mis en lumière par Epicure. En outre, ces mêmes historiens voient dans la théorie du *clinamen*, une théorie parfaitement en harmonie avec

(1) *Loc. cit.*, p. 166.
(2) II, v. 216-293.
(3) *De fato*, 46. *De finibus*, I. 19. *De nat. deor.*, I, 69.

le reste de la physique d'Epicure. Tel est, entre autres, l'avis de J.-M. Guyau, de Cyril Bailey, de E. Bignone et de N. W. De Witt. C'est à ce point de vue que nous nous rallierons en invoquant : une longue tradition épicurienne qui n'attribue jamais cette théorie à un épicurien mais à Epicure lui-même, la brièveté des fragments d'Epicure qui nous sont parvenus, comparativement au volume de l'œuvre initiale dont Cicéron et Lucrèce pouvaient connaître des livres aujourd'hui perdus, et en cherchant à montrer que cette théorie ne vient pas rompre l'harmonie du système.

On appelle παρέγκλισις, déclinaison, un mouvement spontané des atomes les amenant à dévier en dehors de la ligne de chute causée par leur pesanteur. Ce mouvement spontané n'implique pas une délibération consciente, il est une sorte de liberté mécanique. Puisque, malgré leur différence de pesanteur, tous les corps tombent également vite dans le vide, les plus lourds ne pourront jamais se précipiter sur les plus légers pour engendrer les chocs qui déterminent ces mouvements par lesquels la Nature gère l'ensemble des choses (1). Ainsi il faut que « dans la chute en ligne droite qui emporte les atomes à travers le vide, en vertu de leur poids propre, ceux-ci, à un moment indéterminé, s'écartent tant soit peu de la verticale, juste assez pour qu'on puisse dire que leur mouvement se trouve modifié. Sans cette déclinaison, tous, comme des gouttes de pluie, tomberaient de haut en bas à travers les profondeurs du vide ; entre eux nulle collision n'aurait pu naître, nul choc se produire ; et jamais la nature n'eût rien créé... Il faut que les atomes s'écartent un peu de la verticale ; mais à peine et le moins possible, que nous

(1) LUCRÈCE, II, v. 238-242.

n'ayons pas l'air d'imaginer des mouvements obliques ; ce que réfuterait la réalité. Car c'est chose visible, manifeste, évidente que les corps pesants ne peuvent d'eux-mêmes prendre une direction oblique en tombant, pour autant que nous puissions le discerner. Mais qu'ils ne dévient absolument pas de la verticale, qui donc pourrait s'en apercevoir ? » (1).

La déclinaison des atomes est une explication cosmique de la possibilité qu'a l'homme d'être libre ; l'acte volontaire n'est autre chose qu'un effet de la déclinaison des atomes qui constituent l'esprit, c'est donc en fonction d'une physique que la situation de l'homme dans le monde se trouve définie. Le sage est sans maître, il peut décliner hors des coups du sort, tout comme les atomes peuvent décliner en dehors de leur ligne de chute. Cette théorie, que Cicéron qualifie de « fable puérile », permet aux Epicuriens de répondre aux Stoïciens en se situant sur le même plan que le leur : celui d'une théorie d'une structure du monde. Epicure ne veut pas de la croyance au destin qui nous condamne à errer dans les superstitions mythologiques et, comme on ne fait pas au déterminisme sa part, l'antidéterminisme, au niveau même des éléments de la Nature, permet de défendre le libre arbitre en le fondant sur une vue matérialiste et non sur des considérations métaphysiques. « Si par leur déclinaison les atomes ne prennent pas l'initiative d'un mouvement qui rompe les lois du destin pour empêcher la succession indéfinie des causes, d'où vient cette liberté accordée sur terre à tout ce qui respire, d'où vient, dis-je, demande Lucrèce, ce pouvoir arraché aux destins, qui nous fait aller partout où nous

(1) II, v. 217-224 (trad. A. Ernout).

conduit notre volonté, et, comme les atomes, nous permet de changer de direction, sans être déterminés par le temps, ni par le lieu, mais suivant le gré de notre esprit lui-même (1) ? » Ainsi donc, si l'esprit n'est pas régi par une nécessité intérieure, s'il n'est pas réduit à une totale passivité, c'est là « l'effet de cette légère déviation des atomes » (2).

Ceux qui répugnent à attribuer cette théorie à Epicure parce qu'ils la trouvent en contradiction avec le reste de sa physique, ou ceux qui, tout en reconnaissant qu'elle fait partie du système, la jugent inconséquente, ne manquent pas de lui faire deux reproches : d'une part elle semble introduire une part d'irrationalité dans une philosophie qui cherche à s'appuyer sur une connaissance de la Nature, d'autre part elle fait intervenir un *deus ex machina* faisant figure de superstition. Ces deux arguments ne nous semblent guère convaincants ; il convient en effet de ne pas perdre de vue que, dans la mesure où la philosophie d'Epicure est un naturalisme nous demandant de vivre en accord avec la Nature, elle fait de la Nature une norme, sinon une sagesse. C'est pourquoi on rencontre dans l'épicurisme une certaine profession de foi finaliste camouflée : lorsque Lucrèce, faisant l'apologie de l'instinct chez les animaux, utilise des arguments finalistes courants chez les Stoïciens, il n'est pas, en un sens, infidèle à Epicure, Epicure ne dit-il pas : « Grâce soit rendue à la bienheureuse Nature qui a fait que ce qui est nécessaire est aisé à obtenir, tandis que les choses difficiles à se procurer ne sont pas nécessaires » (3) ? Il y a chez Epicure un optimisme naturaliste allant d'ailleurs de pair, comme

(1) II, v. 253-260 (trad. A. Ernout).
(2) *Ibid.*, v. 282.
(3) Stobée, *Floril.*, XVII, 23 (*Us.*, 461).

chez Rousseau, avec un certain pessimisme sociologique : les plaisirs frelatés qui éloignent de ces plaisirs naturels et nécessaires que le sage doit rechercher, sont le fruit d'une civilisation décadente qui tourne le dos à une Nature dispensant à l'homme ce dont il a besoin. C'est ainsi que Sénèque, parlant d'Epicure, appelle la Nature *amantissima nostri*, que Lucrèce la personnifie souvent, et que, dans un passage célèbre (1), il utilise le procédé rhétorique de la prosopopée pour permettre à la Nature de s'adresser à l'homme et de lui faire des reproches. Et Lucrèce conclut : « Que répondre, sinon que la Nature nous intente un juste procès, et qu'elle plaide la cause de la vérité (2) ? » Si le plaisir est facile à goûter, si le bien est d'accès facile, c'est parce que la Nature le tient à notre disposition : « La richesse qui est conforme à la Nature a des bornes et est facile à acquérir, mais celle imaginée par les vaines opinions est sans limites (3). » Si la Nature est la norme du bien, si elle nous ménage un accès facile aux plaisirs qui lui sont conformes, il n'est pas scandaleux de penser que la déclinaison des atomes fasse partie de sa constitution.

II. — L'espace

Différents termes grecs sont utilisés pour le désigner : τόπος (lieu), χώρα (étendue), κενόν (vide), διάστημα (intervalle), cette pluralité d'appellations est significative : elle indique les différents rôles que joue cette notion dans la philosophie d'Epicure, d'où de nombreuses difficultés qu'elle pose à l'historien. Pour comprendre la pensée d'Epicure

(1) III, v. 931-951.
(2) *Ibid.* (trad. ERNOUT).
(3) Diogène LAËRCE, X, 144 (trad. SOLOVINE).

touchant ce point, il importe tout d'abord de nous débarrasser de la notion moderne et mathématique d'espace que nous devons à Descartes, celle d'un espace défini par des mesures de surface ou des possibilités de localisation à l'aide de coordonnées. Pour Epicure, l'espace est une chose qui existe, mais une chose qui ne peut pas être touchée et qui n'offre aucune résistance aux déplacements des corps (au fond, la notion d' « éther » utilisée par les physiciens jusqu'à Einstein, n'est pas moins paradoxale), il est une ἀναφὴς φύσις, une nature intangible (1). L'espace peut être occupé par un corps ou non, c'est en ce sens qu'il est un lieu, une étendue, là où est un corps l'espace demeure (2). L'espace est en outre le vide, c'est-à-dire l'endroit où, momentanément, ne se trouve aucun corps, ce vide est nécessaire au mouvement perpétuel des atomes, dans un monde du plein aucun mouvement ne serait possible. Epicure est donc en opposition formelle avec les Eléates pour qui le vide, tout comme d'ailleurs le mouvement, est une chose impensable contredisant l'unité et l'unicité de l'Être. Mais l'espace est aussi l'intervalle qui se trouve entre les atomes à l'intérieur des corps composés, intervalle qui est également nécessaire au mouvement perpétuel des atomes qui composent chaque corps. L'espace est infini en extension car « si le vide était délimité, il ne pourrait pas contenir les corps en nombre infini » (3).

III. — Les corps composés

Parmi les atomes « les uns sont séparés les uns des autres par une longue distance, les autres entre-

(1) Diogène LAËRCE, X, 40.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, X, 42.

tiennent leur vibration (παλμός) toutes les fois qu'il leur arrive d'être liés par l'entrelacement (περιπλοκή) avec les autres, ou encore d'être contenus (στεγαζόμεναι) par des atomes entrelacés autour d'eux (παρὰ τῶν πλεκτικῶν) » (1). Et Lucrèce nous donne des précisions sur les différences de consistance que l'on rencontre parmi les composés : « Tous ceux qui, unis dans un groupement plus étroit, ne s'écartent que fort peu après s'être heurtés, enchevêtrés qu'ils sont les uns dans les autres grâce aux entrelacs de leurs figures, ceux-là forment les racines solides de la pierre, les éléments inflexibles du fer, et tous les autres corps du même genre. Les autres, en petit nombre, qui errent aussi à travers le vide immense se repoussent au loin, rebondissent au loin, à de grands intervalles ; ceux-là nous fournissent le fluide rare de l'air et l'éclatante lumière du soleil (2). »

Mais le problème se pose de savoir ce qui fait l'unité et l'identité de chaque composé, de savoir en quoi il ne se confond pas avec ceux qui sont à côté de lui ; Plutarque (3) dit que ces composés ne sont ni des mélanges (μῖξις), ni des amalgames (κόλλησις) mais seulement des désordres et des batailles (ταραχὴ καὶ μάχη) de particules. Il faut bien reconnaître qu'ici Epicure a « résolu » le problème simplement par un mot en disant que ces agrégats d'atomes sont des systèmes organisés (σύστηματα), ou comme dit Lucrèce des *concilia*.

Les corps composés ne possèdent d'ailleurs pas une identité absolue, ils peuvent perdre des atomes, ainsi que la théorie des simulacres nous permet de le comprendre, ou au contraire en gagner. Cette

(1) Diogène LAËRCE, X, 43.
(2) II, v. 100-108 (trad. A. ERNOUT).
(3) *Adv. Colot.*, 10, p. 1112 (*Us.*, 286).

interaction des choses avec celles qui les entourent explique le processus de la croissance et de la dissolution ; comme le dit Lucrèce « tous les corps que tu vois grandir suivant une heureuse progression, et gravir peu à peu les degrés de l'âge adulte, absorbent plus d'éléments qu'ils n'en rejettent, tant que la nourriture n'a pas de peine à se répandre dans toutes les veines, et que les tissus ne sont pas assez lâches et distendus pour laisser échapper beaucoup de substance, et dépenser plus que leur âge n'assimile de nourriture. Car certainement il s'écoule et s'échappe des corps beaucoup d'éléments, il faut se rendre à cette vérité : pourtant le nombre de ceux qui s'y ajoutent doit l'emporter, jusqu'au jour où le faîte de la croissance est atteint. Dès ce moment, petit à petit les forces et la vigueur de l'adolescence sont brisées par l'âge, qui glisse vers la décrépitude » (1).

IV. — Les qualités

Il ne faut pas dire que les atomes possèdent des qualités « car toute qualité se modifie alors que les atomes sont inaltérables puisqu'il est nécessaire que, dans les dissolutions des composés, quelque chose de solide et d'indissoluble demeure » (2) ; les atomes étant inaltérables nous ne pouvons pas leur attribuer des qualités comme la couleur, l'odeur, le son, la chaleur ou autres. Les qualités des choses viennent de leur structure atomique et les modifications dans leurs qualités proviennent de modifications dans l'ordre et la position des atomes qui les composent, nous ne pouvons donc parler de ces autres qualités qu'à propos des corps composés. Sur ce point Epicure

(1) II, v. 1122 (trad. A. ERNOUT).
(2) Diogène LAËRCE, X, 54.

s'oppose à Démocrite ; pour ce dernier en effet, les qualités sont des expériences relevant de notre sensation, expériences provoquées en nous par la forme et la grandeur des atomes, pour Epicure les qualités ne possèdent pas cette sorte d'existence relevant d'une expérience du sujet, les qualités appartiennent aux choses et nos sensations ne sont que des expériences d'une réalité qualitative qui leur est extérieure, ce que nous percevons se trouve dans les choses. Ces qualités peuvent être, soit des attributs (συμβεβηκότα), soit des accidents (συμπτώματα) (1). Les attributs appartiennent au corps de façon permanente, par exemple les formes, les couleurs, les grandeurs et les poids. Elles peuvent être distinguées les unes des autres par nos sens et elles sont réelles, il ne faut pas les regarder comme des essences possédant une existence par elles-mêmes — et ici Epicure vise le platonisme, ou plutôt une tradition platonicienne — car elles n'existent pas en dehors du corps auquel elles appartiennent. Les accidents sont des qualités qui peuvent appartenir aux corps de temps en temps, et par conséquent à titre provisoire, Lucrèce donne comme exemples l'esclavage et la liberté, la pauvreté et la richesse, la guerre et la paix, et finalement il identifie l'événement et l'accident : « Il n'y a pas d'événement accompli qui ne puisse être qualifié d'accident soit des générations, soit des régions mêmes qui l'ont vu se produire (2). »

V. — Le Temps

Epicure le définit comme « l'accident des accidents » (σύμπτωμα συμπτωμάτων) : « Il accompagne les jours et les nuits, les saisons, les états affectifs

(1) Diogène Laërce, X, 68.
(2) I, v. 469 (trad. A. Ernout).

et impassibles, les mouvements et les états de repos. Toutes ces choses sont les accidents des attributs, et le temps qui les accompagne toutes pourrait à bon droit être appelé l'accident des accidents (1) ». Dans sa *Lettre à Hérodote*, Epicure parle du temps immédiatement après avoir parlé des accidents (2), et la façon dont il en parle est bien significative de toute sa philosophie. Nous ne devons pas parler du temps comme des autres phénomènes qui se rapportent à un objet concret, nous formons en effet, la notion de temps à partir des notions de jour et de nuit, à partir de nos sentiments, à partir du mouvement et du repos, toutes choses qui sont elles-mêmes des accidents. Si par exemple je tombe en esclavage, il s'agit là pour moi d'un accident ; que cet état se prolonge plus ou moins longtemps, constitue un accident de ce premier accident. C'est pourquoi Lucrèce est formel : « Le temps n'existe pas en lui-même, mais c'est des événements eux-mêmes que découle le sentiment de ce qui s'est accompli dans le passé, de ce qui est présent, de ce qui viendra par la suite ; et personne il faut le reconnaître, n'a le sentiment du temps en soi, considéré en dehors du mouvement des choses et de leur repos (3). »

Ainsi, à la différence de l'espace, le temps ne fait pas partie de la structure du monde et c'est un des points essentiels sur lequel s'opposent les Epicuriens et les Stoïciens. Pour les Stoïciens le temps est un incorporel mais « c'est dans le temps que toutes choses se meuvent et existent » (4) ; le temps en effet est la vie du monde, c'est-à-dire en définitive

(1) Sext. Emp., *Adv. math.*, X, 219 (*Us.*, 294) (trad. Solovine).
(2) Diogène Laërce, X, 72-73.
(3) I, v. 459-463 (trad. A. Ernout).
(4) Arnim, *Stoic. vet. fragm.*, II, n° 509.

la vie de Dieu puisque l'Univers est le Grand Vivant qui est Dieu. Il est donc également l'expression de la Raison suprême, de la Providence divine, c'est pourquoi la sagesse de l'homme repose dans une soumission au Temps : aimer le Temps qui nous fait, c'est consentir à l'Être, et parvenir à cette ataraxie reposant sur une acceptation du Temps. Le Temps stoïcien est donc finalité, raison, destin et providence, dans la mesure, où il n'est autre chose que l'expression de la vie de la Nature ; la sagesse, qui est *amor fati* parce que *fatum* et *amor* sont d'abord synonymes, consiste à « vivre en accord avec la Nature » (1). Pour Epicure, au contraire, le temps, accident des accidents, ne fait pas partie de la structure du monde qui relève uniquement des atomes et de l'espace où ils se meuvent ; c'est pourquoi le Temps est ce en dehors de quoi le sage peut décliner, c'est ce à quoi il a toujours la possibilité de se soustraire en se souvenant d'un autre temps. Le sage est heureux même dans le taureau de Phalaris (2) au seul souvenir de ses félicités passées, pour être heureux il suffit, nous dira Epicure, de l'avoir été une seule fois dans sa vie. Pour les Stoïciens le sage est également heureux dans le taureau de Phalaris parce qu'il accepte d'une âme égale tout ce qui ne dépend pas de lui. L'acceptation du temps chez les Stoïciens constitue, de la part de l'homme, un effort pour s'intégrer à la sympathie universelle qui rend les choses et les êtres connaturels, c'est pourquoi le sage se donne volontiers comme un citoyen du monde. Pour Epicure, au contraire, la sagesse consiste finalement dans une solitude cachée dont le fameux *suave mari magno* de Lucrèce nous

(1) Stobée, *Eclo.*, II, 132.
(2) Cicéron, *Tusc.*, II, 7, 17. *De fin.*, II, 27, 88.

offrira la plus belle illustration : le temps du monde ne touche pas le sage car il est le passage de ce qui ne dure pas.

VI. — Cosmogonie

Nous avons déjà dit que pour Epicure il existe un nombre infini de mondes, celui que nous habitons n'en est qu'un parmi bien d'autres. « Un monde, nous dit Epicure, est une portion déterminée du ciel comprenant des corps célestes, une terre et tous les phénomènes célestes dont la dissolution amènera la ruine de tout ce qu'il contient ; c'est un morceau séparé de l'infini et délimité par une enveloppe dense ou non, il tourne ou reste immobile : il peut avoir la forme d'une sphère, d'un triangle ou toute autre sorte de forme (1). » Cette définition d'un monde n'est pas sans rappeler celle des corps composés donnés comme des systèmes d'atomes enlacés les uns aux autres et possédant des formes variées. C'est pourquoi « il y a un nombre infini de mondes semblables ou non à notre monde à nous. En effet, les atomes étant en nombre infini, comme je viens de le montrer, sont emportés loin dans l'espace. Car les atomes qui sont d'une nature telle qu'un monde peut se créer à partir d'eux ou être fait par eux, n'ont pas été épuisés par la création d'un monde, ni d'un nombre limité de mondes, ni par ceux qui se ressemblent, ni par ceux qui en diffèrent. Si bien que rien n'empêche l'existence d'un nombre infini de mondes » (2).

Entre ces différents mondes situés dans l'espace infini, se trouvent les intermondes (μετακόσμια) qui permettent la création de nouveaux mondes et

(1) Diogène Laërce, X, 88.
(2) *Ibid.*, X, 45.

qui servent de demeures aux dieux. Un monde peut prendre naissance au sein d'un autre monde, ou dans un intermonde, mais non pas dans un espace entièrement vide : « Un monde naît lorsque les semences convenables s'agglomèrent venant d'un simple monde, d'un intermonde ou de plusieurs mondes ; petit à petit elles forment des conglomérats (προσθέσεις), des articulations (διαρθρώσεις) et provoquent des déplacements (μεταστάσεις) et reçoivent des flux (ἐπαρδεύσεις) de matière convenable jusqu'à une période d'achèvement et de stabilité, ce monde dure jusqu'à ce que ses fondements demeurent capables de recevoir des apports (1). »

La *Lettre à Pythoclès* abonde en explications des phénomènes célestes (μετέωρα), mais ce que l'on y trouve n'est guère original ni utile pour une interprétation de la pensée d'Epicure. Il semble que celui-ci ait rassemblé les explications de différents philosophes en ne gardant que celles que la sensation ne contredit pas. Epicure parle des levers et des couchers du soleil, des phases de la lune, de cette sorte de visage que l'on voit dans cette dernière, des éclipses solaires et lunaires, de la révolution régulière des astres, de l'inégalité des jours et des nuits, des changements de temps, des nuages, du tonnerre, des éclairs, de la foudre, des cyclones, des tremblements de terre, des vents, de la grêle, de la neige, de la rosée, de la glace, de l'arc-en-ciel, des halos autour de la lune, des comètes, des étoiles filantes et des différents astres. Partout nous rencontrons le même procédé : Epicure nous propose différentes explications d'un même phénomène et nous met en garde contre la tentation où nous pourrions être d'assigner une cause unique à un phénomène alors qu'il en suggère plusieurs, seule l'explication pluraliste est capable, selon lui, de nous délivrer des superstitions mythologiques. Pour expliquer les tremblements de terre, par exemple, Epicure nous dit qu'ils peuvent être produits par le vent enfermé dans la terre, ou bien par suite de la propagation d'un mouvement provoqué par l'affaissement d'une grande masse de terre, « ou de plusieurs autres manières encore » (1).

(1) Diogène LAËRCE, X, 89.

VII. — Psychologie

1. L'âme. — Quelles que soient les obscurités que les théories d'Epicure sur l'âme présentent parfois, il est une chose certaine c'est que son point de vue s'oppose totalement à celui de Platon ou d'Aristote, et cette nouveauté tient tout entière dans cette idée que l'âme est matérielle et mortelle.

Chez Platon la notion d'âme joue des rôles multiples : rôle gnoséologique à propos de la théorie des idées, rôle psychophysiologique avec la division tripartite de l'âme, rôle psychosociologique dans la formation de la République, enfin et surtout rôle métaphysique. Toute la philosophie de Platon est commandée par cette idée que l'âme est immortelle mais déchue. L'âme est quelque chose de presque divin qui existait avant le temps où nous étions hommes (2), elle est une sorte de plante céleste (3) et chaque âme est en outre un partage de l'âme du Tout que le démiurge a mise dans le monde (4). Mais aujourd'hui l'âme est dans un état semblable à celui de Glaucos le marin (5) : des parties de son corps sont usées et défigurées

(1) Diogène LAËRCE, X, 105-106.
(2) *Phédon*, 95 *c*.
(3) *Timée*, 90 *a*.
(4) *Timée*, 41 *d*.
(5) *Rép.*, 611 *b*.

par les flots, et de nouvelles parties formées d'algues de coquillages et de cailloux s'y sont ajoutées. Ainsi l'âme est défigurée (1), elle aime le corps et partage son existence (2), c'est pourquoi elle vit dans un état de misère (3). Jadis les âmes accompagnaient le cortège des Dieux, mais aujourd'hui elles ont perdu leurs ailes (4) et sont tombées dans un corps sur la terre, elles errent dans l'opinion ; toutefois il leur reste une capacité de réminiscence grâce à laquelle elles peuvent partiellement retrouver cette vérité qu'elles ont dû contempler face à face, dans une existence antérieure extra-terrestre.

L'âme comprend deux parties mortelles : celle (ἐπιθυμία) de qui relèvent les appétits inférieurs comme la faim, la soif, l'instinct sexuel, et qui a son siège dans le bas-ventre, celle (θυμός) de qui relèvent les passions, qui a son siège dans le diaphragme, et une partie immortelle (νοῦς) qui a son siège dans la tête et préside à la pensée (5). A ces trois parties de l'âme correspondront, dans la Cité idéale, la classe des artisans, celle des soldats et celle des philosophes-magistrats (6). L'âme est encore comparée (7) à un attelage conduit par un cocher s'efforçant de conduire de front un cheval blanc et obéissant, et un cheval noir rétif compagnon de la démesure et n'obéissant qu'au fouet.

La psychologie platonicienne est enfin couronnée par une eschatologie (8) où réapparaissent plusieurs fois (9) des mythes sur la métempsychose à l'occasion

(1) *Rép.*, 612 *a*.
(2) *Phédon*, 81 *b*.
(3) *Phédon*, 95 *d*.
(4) *Phèdre*, 248 *a*.
(5) *Timée*, 69 *c* ; *Rép.*, 436 *a*.
(6) Cf. *Rép.*, 441 *c*.
(7) *Phèdre*, 246 *b*, 253 *c*.
(8) Cf. *Gorgias*, 523 *a* ; *Ménon*, 81 *b*.
(9) *Phédon*, 80 *e*, 108 *c* ; *Rép.*, 614 *a* ; *Phèdre*, 248.

desquels Platon tente de nous donner quelques lumières sur les notions de Bien et de Justice. Et c'est peut-être cette notion de *mythe* qui caractériserait le mieux la psychologie de Platon et sa philosophie. Platon ne croyait pas aux mythes comme les enfants croient aux fables, le mythe est pour lui un moyen de tenter de nous communiquer l'incommunicable, de nous faire parvenir à une lumière à laquelle nous n'avons pas accès. Le mythe est comme une explication partielle du secret et du mystère qui prend un sens dans une philosophie où l'idée de chute joue un rôle si essentiel. C'est pourquoi Pascal a pu dire que Platon disposait au christianisme (1).

Chez Aristote et chez les Stoïciens nous ne retrouvons plus la perspective eschatologique si fréquente chez Platon, l'âme y devient plutôt un principe de pensée et de vie.

Epicure, inutile de le souligner, ne se soucie des mythes que pour les dénoncer comme des fables, mais c'est dans la psychologie que se manifeste le plus nettement son matérialisme. En effet « l'âme est un corps (σῶμα), composé de parties subtiles, qui est dispersé à travers cet ensemble que constitue notre corps et qui est en outre semblable à un souffle mêlé de chaleur » (2). Ceux qui disent que l'âme est incorporelle ne savent pas ce qu'ils disent car un incorporel ne saurait ni agir ni pâtir (3) ; comme l'explique Lucrèce : « La substance de l'esprit et de l'âme est matérielle. Car si nous la voyons porter nos membres en avant, arracher notre corps au sommeil, nous faire changer de visage, diriger et gouverner le corps humain tout entier,

(1) Pascal, *Pensées* (éd. Brunschvicg, n° 219).
(2) Diogène Laërce, X, 63.
(3) *Ibid.*, X, 67.

comme aucune de ces actions ne peut évidemment se produire sans contact, ni le contact sans matière, ne devons-nous pas reconnaître la nature matérielle *(corporea natura)* de l'esprit et de l'âme ? De plus il est également vrai que l'esprit pâtit avec le corps, qu'il partage les sensations du corps, comme il t'est facile de le voir (1). »

L'âme, pour Epicure, semble être composée de quatre éléments : un souffle (πνεῦμα), et un feu, comme nous le dit la définition citée plus haut ; mais Lucrèce, suivant probablement un enseignement d'Epicure, ajoute « la chaleur implique avec soi de l'air ; et il n'est point de chaleur à laquelle de l'air ne se trouve également mêlé. La légèreté et la ténuité mêmes de la chaleur impliquent nécessairement que sa substance soit traversée par de nombreux atomes d'air en mouvement » (2). Lucrèce continue en disant que le souffle, le feu et l'air, étant incapables de créer à eux trois la sensibilité, il est nécessaire de leur adjoindre une quatrième substance qui répartit dans les membres les mouvements sensitifs ; cette substance est très ténue, très mobile et n'a reçu aucun nom *(omnino nominis expers)*. Ici nous retrouvons le témoignage direct d'Epicure (3), celui d'Aetius (4) et celui de Plutarque (5) rapportant ou critiquant les idées du philosophe du Jardin : l'âme juge sent, aime, hait grâce à un « élément sans nom » (ἔκ τινος ἀκατονο-

(1) III, v. 161-169 (trad. A. Ernout).
(2) *Ibid.*, III, v. 234 (trad. A. Ernout).
(3) Diogène Laërce, X, 63.
(4) IV, 3, 11 (*Us.*, 315) : « L'âme, selon Epicure, est un mélange de quatre éléments : de feu, d'air, de souffle vital et d'un quatrième élément qui est indéfinissable. Ce dernier était pour lui l'organe de la perception. Le souffle vital détermine le mouvement ; l'air, le repos ; le feu, la chaleur du corps ; et l'élément indéfinissable, la perception en nous-mêmes. Car celle-ci n'est liée à aucun des éléments mentionnés » (trad. Solovine).
(5) *Adv. Colot.*, 20 (*Us.*, 314).

μάστου ποιότητος). Cette étrange appellation n'a pas manqué de susciter bien des commentaires, voire des railleries ; nous ne saurions passer en revue toutes les interprétations qui ont été proposées (1), mais nous ferons nôtres les conclusions (2) de Cyril Bailey qui ont le mérite de s'appuyer sur une minutieuse étude des textes et d'éclairer l'épicurisme d'une lumière qui ne lui soit pas étrangère. Les atomes ne possèdent aucune sensation, or la sensation et la conscience qui sont en nous naissent de combinaisons d'atomes particulières ; d'un autre côté, Lucrèce nous fait remarquer que les animaux doués de sensations sont pourtant formés d'éléments insensibles et, croyant à la génération spontanée, il cite l'exemple des vers qui naissent de la fange (3) ; en outre, les fonctions de nutrition assument un cycle de la matière et « la Nature convertit en corps vivants toute espèce de nourriture, elle en forme tous les sens des êtres animés, à peu près comme elle fait jaillir la flamme du bois sec, et convertit en feu toute espèce de corps » (4). Parallèlement, les atomes, eux-mêmes sans couleur, peuvent donner naissance à un corps coloré, par suite de leur position appropriée. Ainsi un organisme peut posséder des qualités que n'ont pas les éléments qui le composent. La sensation est donc un « accident » qui survient à un *concilium* d'atomes insensibles de la « quatrième nature » exactement comme la couleur le fait dans un *concilium* d'atomes sans couleur. Enfin, comme le répète Lucrèce (5), la sensation naît lorsque les atomes de l'âme se meu-

(1) On en trouvera un exposé minutieux dans C. Bailey (*loc. cit.*, p. 580-7).
(2) *Ibid.*, p. 393-4.
(3) II, v. 871.
(4) II, v. 879-882 (trad. A. Ernout).
(5) III, v. 269-281.

vent selon les conditions convenables, le corps qui contient l'âme la contraint aux mouvements qui donnent naissance aux sens ; c'est alors la « quatrième nature » qui propage ces mouvements porteurs de sensations aux autres éléments de l'âme et à travers tout le corps.

2. Les sens. — Nous avons déjà eu l'occasion de souligner qu'en définitive toutes les sensations se ramènent à un toucher, à un contact avec ce qui est hors de nous : « Car le toucher, le toucher, ô dieux puissants ! C'est le sens de notre corps tout entier (1). » A partir de cette idée centrale, les Epicuriens rendent compte des différentes sortes de sensations.

A) *Le goût.* — Nous sentons le goût d'un aliment lorsque nous en exprimons le suc en le mastiquant, ce suc passe dans les canaux du palais et dans ceux de la langue. Si les éléments de ce suc sont lisses, la sensation de contact qui en résulte est agréable ; s'ils sont pleins d'aspérités, rugueux et piquants ils provoquent en nous des sensations désagréables. Lorsque nous sommes malades il peut se faire que des aliments, qui nous étaient agréables lorsque nous étions en bonne santé, nous deviennent brusquement odieux, c'est parce que la maladie a bouleversé l'arrangement des atomes de notre corps que ce qui naguère nous convenait, ne nous convient plus (2).

B) *L'ouïe.* — Elle a pour cause un courant qui part d'un objet et qui est constitué par une poussée de corpuscules qui viennent, comme une sorte de souffle, nous procurer la sensation auditive (3). Et Lucrèce précise que le son et la voix sont bien de

(1) II, v. 434 (trad. A. Ernout).
(2) Cf. Lucrèce, IV, v. 615 et sq.
(3) Diogène Laërce, X, 52-53.

nature corporelle puisque la voix déchire souvent la gorge et que les cris arrachent les canaux par lesquels ils s'échappent. Si la voix et les paroles peuvent causer des blessures aux organes qui les émettent, c'est qu'elles sont de nature corporelle ; une autre preuve que la voix se compose bien d'éléments corporels se trouve dans cette expérience familière de la fatigue où nous sommes après avoir longtemps parlé, signe que nous avons perdu une partie de notre substance corporelle (1).

C) *L'odorat.* — Tout comme l'objet sonore ne serait jamais entendu s'il ne s'en détachait des particules, de même l'objet odorant ne serait jamais senti s'il ne s'en détachait pas des corpuscules qui viennent frapper nos narines (2). Lucrèce ajoute que la conservation des espèces est sauvegardée par l'odorat : les abeilles sont guidées à travers l'espace par l'odeur du miel, les chiens dépistent le gibier, les oies du Capitole ont flairé de loin l'odeur de l'homme. Parmi les odeurs il en est de vagabondes qui cheminent lentement et meurent avant le but, absorbées lentement par l'air dans lequel elles voyagent. Enfin les éléments qui forment l'odeur sont plus grands que ceux qui forment la voix puisqu'ils sont plus aisément arrêtés par les obstacles (3).

D) *La vue.* — Il pouvait sembler plus difficile de soutenir que la sensation se ramène à un toucher en parlant du sens de la vue ; Epicure y parvient tout de même grâce à sa théorie des *simulacres* (εἴδωλα). Les objets émettent sans cesse de fines pellicules, se déplaçant avec une vitesse insurpassable, qui viennent frapper les atomes qui

(1) Cf. Lucrèce, IV, v. 524 et sq.
(2) Diogène Laërce, X, 53.
(3) Cf. Lucrèce, IV, v. 673.

constituent notre âme ; ainsi « c'est parce que quelque chose des objets extérieurs pénètre en nous que nous voyons et distinguons la forme des objets » (1). Lucrèce consacre de longs développements à cette théorie des simulacres (2) qui lui sert même à justifier la perception d'animaux fabuleux ; l'image du Centaure, n'a pas pour origine un être de ce nom, mais elle est née du hasard qui a rapproché l'image d'un cheval et celle d'un homme et qui les a intimement soudées l'une à l'autre. C'est de la même façon que nous voyons des Scyllas et des fantômes de toutes sortes (3).

Ainsi, toute cette théorie de la sensibilité a pour fin de montrer à l'homme qu'il est un être en contact étroit avec ce qui l'entoure, toute sensation est une information, voire une incrustation ; c'est à partir des messages qu'elle transmet que l'homme peut vivre en accord avec la Nature, car ce sont ces messages qui l'ont constitué peu à peu, et non pas quelque providentielle finalité : « Les êtres vivants ne sont pas l'œuvre d'une raison providentielle. En effet les yeux ne sont pas faits pour voir, ni les oreilles pour entendre, ni la langue pour parler, ni les pieds pour marcher : tous ces organes naquirent avant que le langage, l'ouïe, la vue, la marche n'aient existé. Ce n'est donc pas pour remplir ces fonctions que sont nés ces organes, puisque celles-ci en proviennent (4). »

3. La pensée. — Si la sensation est le point de départ de toute connaissance, il n'en est pas moins vrai qu'Epicure parle souvent de raison (διάνοια) et de raisonnement (λογισμός), à tel point que

(1) Diogène Laërce, X, 49.
(2) IV, v. 26 et sq.
(3) IV, v. 732.
(4) Lact., *Div. inst.*, III, 17, 16 (*Us.*, 249).

N. W. De Witt se scandalise qu'on ait pu prendre Epicure pour un empiriste. Nous avons vu qu'une sensation ne périt pas, mais peut être rappelée par la mémoire, et que nos souvenirs nous permettent de parvenir à des schèmes généraux grâce auxquels une anticipation est possible. Nous avons également vu qu'il y avait place, dans l'épicurisme, pour ces « représentations intuitives de la pensée » par lesquelles le sage était capable de s'élever à une vue d'ensemble de l'univers, et qu'Epicure pensait que la non-infirmation d'une affirmation par l'expérience pouvait être un mode d'argumentation. Dans quelle mesure peut-on concilier le matérialisme d'Epicure et les thèses précédentes qui semblent impliquer l'existence d'une fonction intellectuelle distincte du corps ? Sans vouloir rendre la pensée d'Epicure plus cohérente et plus claire qu'elle ne l'est elle-même, il semble que nous puissions trouver une réponse dans un important passage de Diogène Laërce : « ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν, καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα, καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ (1) » : « Toutes nos pensées ont leur origine dans les sensations par conjoncture, analogie, similitude et combinaison, le raisonnement y contribue également. » Il semble bien (2) qu'il n'y ait pas à s'attacher particulièrement à la dernière partie de cette affirmation faisant intervenir le raisonnement d'une façon assez vague comme un *deus ex machina* ; la pensée naît de la sensation, expérience dont on peut rendre compte en termes matérialistes, mais elle en naît un peu comme la conscience naît de la combinaison d'atomes eux-mêmes sans conscience, elle est une sorte d'épiphé-

(1) Diogène Laërce, X, 32.
(2) Cf. Bailey, *loc. cit.*, p. 425.

nomène qui naît de la superposition, de la combinaison, de sensations immédiates, et nous en trouverions volontiers une confirmation dans le fréquent emploi fait par Epicure de termes commençant par ἐπι : ἐπαίσθησις, ἐπαίσθημα ἐπιμαρτύρησις, ἐπιβολή, ἐπίνοιαι. La pensée est une sensation médiate ; née de celle-ci, elle en exprime le contenu dépouillé de tout caractère temporel et local, c'est ainsi qu'elle contemple l'intemporel : « Souviens-toi qu'étant d'essence mortelle et ayant en partage une durée limitée, tu as, grâce aux raisonnements sur la nature, monté vers l'infini et l'éternité et contemplé *ce qui est, ce qui sera, ce qui fut* (1). »

4. **L'âme et l'acte volontaire.** — Nous avons déjà eu l'occasion de dire, en étudiant le mouvement des atomes, que la théorie de la déclinaison, si elle ne se trouvait pas dans ce qui reste des textes d'Epicure, pouvait, selon toute vraisemblance, lui être attribuée ; ici également nous devons faire confiance à Lucrèce pour trouver dans l'épicurisme une doctrine de la liberté reposant sur une conception matérialiste de l'univers. C'est de la propriété qu'ont les atomes de s'écarter spontanément de leur ligne de chute, que naît en nous cette force intérieure que nous appelons la volonté et qui nous empêche d'être entièrement passifs à l'égard de nos sensations : « La pesanteur sans doute empêche que tout ne se fasse par des chocs, c'est-à-dire par une force extérieure : mais si l'esprit lui-même n'est pas régi dans tous ses actes par une nécessité intérieure, s'il échappe à cette domination et n'est pas réduit à une entière passivité, c'est l'effet de cette légère déviation des atomes, en un lieu, en un

(1) *In* Solovine, *loc. cit.*, p. 97 (trad. Solov.). La fin de la citation est un vers d'Homère (*Iliade*, A, 70).

temps que rien ne détermine (1). » Quant à savoir comment un mouvement d'ordre physique se transforme en décision intellectuelle, ce n'est pas là un genre de question de nature à préoccuper les Epicuriens, pas plus que le problème de savoir comment des atomes dépourvus de conscience peuvent donner naissance à une conscience à l'occasion de certaines combinaisons. Quoi qu'il en soit, le naturalisme qu'est l'épicurisme a probablement voulu répondre à cet autre naturalisme qu'était le stoïcisme en se plaçant sur le même terrain : celui d'une structure du monde. Pour les Stoïciens la nécessité constitue la raison d'être de la nature et des êtres ; pour les Epicuriens c'est la déclinaison qui est le principe même de la combinaison de ces atomes qui, grâce à elle, ont pu s'agglomérer entre eux ; c'est elle encore qui se trouve à la racine même des décisions que l'âme peut prendre pour mener une vie sage ne se ramenant pas à celle d'un exécutant aveugle condamné à approuver un ordre qui le dépasse.

5. **L'âme et la mort.** — Ainsi l'âme est à la fois la cause principale de la sensibilité et le produit des sensations. Mais, cause de la sensibilité, l'âme ne le demeure que si elle est abritée dans un corps (2). C'est pourquoi « aussi longtemps que l'âme reste dans le corps, même si une partie de ce corps se détache d'elle, elle ne perd jamais la sensation... Mais si l'organisme, qu'il subsiste en tout ou en partie, perd l'ensemble des atomes qui constituent l'âme, il perd aussi la sensibilité » (3). Ainsi donc l'âme et le corps sont solidaires l'un de l'autre, chacun connaît les vicissitudes de l'autre et Lucrèce insiste longuement sur cette idée au livre III de son

(1) II, v. 288-289 (trad. A. Ernout).
(2) Diogène Laërce, X, 64.
(3) *Ibid.*, X, 65.

poème : « Cette âme, ainsi composée, se trouve abritée par l'ensemble du corps, dont elle-même assure à son tour la garde et le salut ; car des racines communes les tiennent étroitement unis, et l'on ne peut évidemment les séparer sans les faire périr. Ainsi, aux grains d'encens on ne saurait arracher leur odeur sans détruire en même temps leur substance. De même la substance de l'esprit et de l'âme (1) ne saurait être abstraite du corps entier, sans que tout l'ensemble se désagrège. Tant leurs principes, en s'enchevêtrant entre eux dès leur origine première, leur assurent dans la vie une destinée commune ! On ne voit pas que chacun puisse se suffire à lui-même sans le secours de l'autre, et que le corps ou l'âme soit capable de sentir isolément ; mais c'est par des mouvements communs et combinés de l'un et de l'autre que s'allume et s'éveille en tous nos organes la sensibilité (2). »

Dès lors, s'il n'y a pas d'organisme sans âme, ni d'âme sans corps, l'âme n'est pas immortelle : « Lorsque l'organisme tout entier s'est dissous, l'âme se dissipe (3) », elle est en effet privée des excitations qu'elle recevait par l'intermédiaire du corps et elle perd ainsi toute sensibilité. Ainsi donc, non seulement l'âme est corporelle mais, comme tous les corps, elle est sujette à la dissolution. Avec Epicure, la mort cesse d'être ce à quoi les mortels doivent se préparer en tremblant, elle n'est plus qu'un simple épisode physique qui doit nous laisser indifférents tant que nous sommes vivants et qui ne nous concerne plus lorsque nous sommes morts : « Ha-

(1) Cette distinction entre *animus* et *anima* se trouve chez Démocrite (νοῦς et ψυχή) mais pas dans ce qu'il nous reste de l'œuvre d'Epicure. Cf. cependant : P. Boyancé, La théorie de l'âme chez Lucrèce (*Lettres d'Humanité*, t. XVII).
(2) III, v. 323-336 (trad. A. Ernout).
(3) Diogène Laërce, X, 65.

bitue-toi à penser, conseille Epicure à Ménécée, que la mort n'est rien pour nous puisque le bien et le mal ne résident que dans la sensation et que la mort est une perte de la sensation. En sachant que la mort n'est rien pour nous, nous jouirons de cette vie éphémère sans y ajouter une idée de vie éternelle et un désir d'immortalité. En effet, il n'y a plus rien de redoutable dans la vie pour celui qui a compris qu'il n'y a rien de redoutable dans la mort... Le plus effrayant de tous les maux n'est donc rien pour nous, puisque, tant que nous vivons, la mort n'existe pas et que, lorsque la mort est là, nous ne sommes plus. La mort n'est donc rien, ni pour les vivants ni pour les morts, puisqu'elle n'est pas encore pour les premiers et que les seconds ne sont plus (1). »

La mort n'est donc plus le sujet de spéculations philosophiques s'achevant dans des perspectives eschatologiques, elle devient un simple fait physiologique, un simple événement sans intérêt puisqu'il n'y a pas d'expérience de la mort. Il importe de souligner tout ce qu'une telle affirmation pouvait avoir de révolutionnaire à une époque où les Grecs étaient habitués à toutes sortes de spéculations philosophiques ou mystiques sur la mort. L'orphisme, le pythagorisme, le platonisme avaient fait de la mort un des sujets essentiels de la méditation du philosophe, et Socrate enseignait que « philosopher c'est apprendre à mourir ». D'un autre côté, les religions, les Mystères, avaient pour fin de préparer le vivant à l'épreuve de la mort en l'initiant aux arcanes de la vie future ; l'attitude d'Epicure revenait à qualifier implicitement de futiles des cérémonies et des rites auxquels tous les Grecs étaient

(1) Diogène Laërce, X, 124-125.

très attachés. C'est dans les mythes eschatologiques qu'Epicure voit les marques de superstitions les plus funestes, et, selon lui, le plus grand trouble que connaissent les âmes humaines naît de leur croyance dans la divinité des corps célestes et dans la crainte des tortures éternelles que les mythes ne manquent pas de faire naître (1). Ainsi « la mort n'est rien pour nous, car ce qui se dissipe est privé de sensibilité, et ce qui est privé de sensibilité n'est rien pour nous » (2). Mais s'il est ridicule de craindre la mort, il est aussi sot de la désirer : « Il est stupide de courir à la mort parce que l'on est dégoûté de la vie surtout lorsque la mort est devenue indispensable au genre de vie que l'on mène (3). »

Si l'on en croit la tradition selon laquelle Epicure enfant accompagnait sa mère qui lisait des formules de purification, il est permis de penser qu'il a dû être frappé dès son jeune âge par tous les rites des cérémonies funèbres ; en nous délivrant de la crainte de ce qui n'est pas, Epicure a voulu nous préparer à savoir goûter ce qui est. Lucrèce a consacré plus de la moitié du livre III à démontrer la mortalité de l'âme, à réfuter les mythes sur la vie antérieure et la métempsycose, et, donnant la parole à la Nature, il lui fait dire à un vieillard qui se plaint du malheur de mourir : « Essuie ces larmes, bélître, et fais taire ces plaintes. Toutes les joies de la vie, tu les as épuisées avant d'en venir à cette décrépitude. Mais à désirer toujours ce que tu n'as pas, à mépriser les biens présents, ta vie s'est écoulée incomplète et sans joie, et soudain tu as vu la mort debout à ton chevet, avant de pouvoir t'en aller le cœur content et rassasié de tout. Mais

(1) Diogène LAËRCE, X, 81.
(2) *Ibid.*, X, 139.
(3) SÉNÈQUE, *Epist.*, 24, 22 (*Us.*, 496).

maintenant quitte tous ces biens, cède la place à d'autres : il le faut (1). »

VIII. — Les dieux

On pourrait être tenté de croire que le matérialisme d'Epicure et son humanisme empiriste ne laissent aucune place à l'idée de Dieu, il n'en est rien et Philodème écrivit même un traité *Sur la piété* (περὶ εὐσεβείας) pour laver les Epicuriens de toute accusation d'athéisme ; malgré cela les Epicuriens ont été fréquemment considérés comme des athées, notamment par Plutarque (2) et Cicéron (3).

Ce qu'Epicure rejette ce sont les mythes dont les dieux sont l'objet : « Les dieux existent, nous en avons une connaissance évidente ; mais ils ne sont pas tels que la foule se les imagine. L'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule, mais celui qui leur attribue les caractères que celle-ci leur prête. Car les opinions de celle-ci ne reposent pas sur des notions évidentes (προλήψεις) mais sur des fantaisies mensongères (ὑπολήψεις ψευδεῖς). De là vient la croyance que les dieux punissent les méchants des maux les plus grands et récompensent les bons des biens les plus grands. La foule, prévenue en faveur de l'idée qu'elle se fait de la vertu, n'accepte que les dieux qui lui ressemblent et tient pour faux ce qui en diffère (4). »

De toutes les idées fausses que les hommes se font des dieux, la plus dangereuse est celle qui leur attribue un rôle dans la création du monde et dans le déroulement du temps ; et par là les Epicuriens visent principalement la philosophie du Portique.

(1) III, v. 955-962 (trad. A. ERNOUT).
(2) *Adv. Colot.*, 31.
(3) *De nat. deor.*, I, 43.
(4) Diogène LAËRCE, X, 123-124.

Le monde est né de la rencontre des atomes, les dieux n'en sont nullement les architectes : « Prétendre que c'est pour les hommes que les dieux ont voulu préparer le monde et ses merveilles ; qu'en conséquence leur admirable ouvrage mérite toutes nos louanges ; qu'il faut le croire éternel et voué à l'immortalité ; que cet édifice bâti par l'antique sagesse des dieux à l'intention du genre humain et fondé sur l'éternité, il est sacrilège de l'ébranler sur les bases par aucune attaque, de le malmener dans ses discours, et de vouloir le renverser de fond en comble : tous ces propos et tout ce qu'on peut imaginer de plus dans ce genre ne sont, Memmius, que pure déraison (1) » ; en effet, ajoute Lucrèce, on ne voit pas pourquoi des êtres goûtant la félicité parfaite auraient brusquement voulu créer le monde. Ainsi donc, il ne faut nullement faire appel à la nature divine pour expliquer la régularité de la révolution des astres (2). En outre Dieu ne préside pas au déroulement du temps, il n'y a ni Providence, ni Destin mais toutes les choses sont le produit du hasard (3). Epicure ajoute : « Si Dieu voulait écouter les vœux des hommes, il y a longtemps que tous auraient péri, étant donné qu'ils demandent sans cesse beaucoup de choses qui sont nuisibles à leurs semblables (4) », et, lorsqu'elle n'est pas l'expression de la méchanceté, la prière n'est souvent qu'une forme de la paresse : « Il est inutile de demander aux dieux ce qu'on peut se procurer par soi-même (5). » Dès le début de son poème, Lucrèce remarque que c'est la religion elle-même qui conduit souvent à des actes criminels et sacrilèges *(scelerosa*

(1) LUCRÈCE, V, v. 156 et sq. (trad. A. ERNOUT).
(2) Diogène LAËRCE, X, 97.
(3) HIPPOL., *Philos.*, 22, 3 (*Us.*, 359).
(4) *Gnomol.*, cod. Paris, 1168 *f*, 115 (*Us.*, 388) (trad. SOLOVINE).
(5) *In* SOLOVINE, *loc. cit.*, p. 110.

atque impia facta) et il donne comme exemple le sacrifice d'Iphigénie (1).

Ainsi donc, les Dieux ne sont pas ce que beaucoup croient qu'ils sont mais ils sont. D'où nous vient cette connaissance des dieux dont Epicure dit qu'elle est évidente (ἐναργὴς γνῶσις) ? Du moment que nous trouvons cette idée dans l'esprit de tous les hommes c'est qu'il s'agit là d'une donnée naturelle s'imposant comme un fait (2). Mais cette conception des dieux est faussée par des opinions qui ne viennent pas de l'expérience et qui donnent naissance à tous les mythes dont Epicure entend nous débarrasser ; si nous voulons trouver une origine à cette universelle conception des dieux, il faut la chercher dans ces images d'êtres beaux et puissants qui envahissent nos songes (3) et qui ne sont autre chose que des simulacres des dieux. Les dieux sont corporels et ont une forme humaine, nous ne pouvons pas les saisir parce que les simulacres qui en proviennent sont d'une extrême ténuité (4), ils sont doués de voix et nouent entre eux des relations familières (5), ils vivent dans les intermondes (6), ils mangent et boivent. De tels Dieux nous paraissent humains, trop humains, puisque l'on nous affirme que la langue qu'ils parlent est probablement le grec, ou un dialecte grec, mais ils possèdent un attribut de la plus haute importance : ils connaissent la félicité totale, ce sont des vivants

(1) I, v. 80 et sq.
(2) CICÉRON, *De nat. deor.*, I, 16, 43 (*Us.*, 352).
(3) Une étude détaillée de la théologie d'Epicure offre beaucoup de difficultés car elle doit s'appuyer sur un passage très obscur de CICÉRON (*De natura deorum*, I, XIX, 49 sq.) ; on en trouvera une étude minutieuse dans J. LACHELIER, Les dieux d'Epicure d'après le « De natura deorum » de Cicéron (in *Œuvres complètes*, t. II, p. 31 sq.), Cyril BAILEY (*loc. cit.*, p. 442-466) et FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux* (Paris, 1946).
(4) AETIUS, I, 7, 34 (*Us.*, 355).
(5) PHILODÈME, *De victu deor.*, V H^1, VI, C 13 (*Us.*, 356).
(6) HIPPOL., *Philos.*, 22, 3 (*Us.*, 359).

indestructibles et bienheureux (τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον) (1), et, jouissant de la félicité la plus profonde, ils n'ont nul souci des humains : « Il est incontestable que les dieux par la nature même, jouissent de l'immortalité au milieu de la paix la plus profonde, étrangers à nos affaires, dont ils sont tout à fait détachés. Exempte de toute douleur, exempte de tout danger, forte d'elle-même et de ses propres ressources, n'ayant nul besoin de notre aide, leur nature n'est ni attachée par des bienfaits, ni touchée par la colère (2). »

Il pourra paraître étrange que, après de telles affirmations, Epicure ait recommandé d'adorer les dieux ; plusieurs textes de Philodème sont formels à ce sujet (3) et Plutarque nous dit que, bien qu'Epicure fût un adversaire de l'idée de Providence (πρόνοια), il recommandait la piété (εὐσέβεια). Si Epicure vénère les dieux, c'est parce qu'il voit en eux les modèles de cette félicité à laquelle le sage peut parvenir, et c'est pourquoi il termine sa *Lettre à Ménécée* en disant à celui-ci que l'ataraxie, que la philosophie lui permettra de connaître, fera de lui un véritable dieu vivant au milieu des biens impérissables. Comme le dit F. Ravaisson, le sage « retiré en lui-même... se tient à l'abri de toute espèce de trouble, isolé, indépendant comme un atome à l'écart dans le vide ; il est pareil aux Dieux tranquilles exempts de soucis dans les intervalles vides des mondes qui tourbillonnent autour d'eux » (4).

(1) Diogène Laërce, X, 123.
(2) Lucrèce, II, v. 646-651 (trad. A. Ernout).
(3) Cf. Usener, 12, 13, 386, 387.
(4) F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 110.

Chapitre III

L'ÉTHIQUE (Τὸ ἠθικόν)

Nous voici parvenu au couronnement de la philosophie épicurienne et du naturalisme qui la sous-tend : la canonique nous a indiqué les voies par lesquelles nous pouvions avoir accès à la réalité véritable, la physique a cherché à nous délivrer de toute crainte de la mort et des dieux, la morale va nous montrer la voie royale de la sagesse : celle d'un hédonisme donnant au sage la possibilité de se suffire à lui-même dans une solitude sereine à l'écart des passionnés insensés.

Il importe de souligner combien l'éthique épicurienne diffère d'une éthique comme celle de Platon, non pas seulement parce qu'elle est un empirisme moral reposant sur un matérialisme, mais parce qu'elle marque au fond un tournant dans l'histoire des idées, tant par ce avec quoi elle rompt que par ce qu'elle prépare. Un philosophe comme Socrate n'a jamais prêché le repliement sur soi et n'a jamais invité ses disciples à vivre cachés, comme le fera Epicure ; Socrate philosophait sur l'*agora* en se promenant, en s'entretenant avec les marchands, avec les artisans ; c'est à propos des actes de chacun au cours de la vie quotidienne qu'il invitait ses concitoyens à réfléchir sur le sens de leurs actes et celui de leur vie. Socrate ne se donnait ni

comme un maître, ni comme un orateur et c'est pourquoi l'entretien, le dialogue, étaient les seuls procédés qu'il utilisait pour inciter ses concitoyens à devenir meilleurs. Or, et c'est là le grand scandale qui n'a cessé de tourmenter Platon, Socrate, cet homme admirable qui avait toujours fait son devoir d'Athénien lorsque sa cité était en danger, qui s'était efforcé d'éveiller tous ceux qu'il approchait à la réflexion morale, Socrate est accusé de corrompre la jeunesse et de ne pas croire aux dieux de la Cité. Condamné à mort par le tribunal de l'Aréopage, il refuse l'évasion que ses amis lui proposaient et meurt courageusement en buvant la ciguë. A la lumière des enseignements de son maître, Platon n'a cessé de réfléchir sur ce crime, et toute sa philosophie est à la fois une éthique et une politique. Platon veut parvenir à construire une cité juste, ses trois grandes œuvres, la *République*, la *Politique*, et les *Lois*, ainsi que ses tentatives malheureuses de réformes sociales en Sicile, témoignent assez de ses préoccupations politico-philosophiques. Le sage est donc profondément engagé dans la vie de la Cité, et, dans cette Cité idéale dont la *République* nous offre le tableau, le philosophe doit, de gré ou de force, gérer les affaires de l'Etat car nul autre ne peut le faire mieux que lui. On pourrait retrouver la trace de telles vues, bien que considérablement différentes quant à l'esprit qui les anime, dans le cosmopolitisme des Stoïciens pour qui le sage doit être un citoyen de l'univers, vivant en sympathie avec tous les autres hommes, tout comme les choses et les êtres sont en sympathie avec l'univers entier. Et Marc-Aurèle dira que les cités seraient prospères si les philosophes gouvernaient ou si les gouvernants philosophaient. En outre, chez Platon, l'éthique est sous-tendue par toute une eschatologie illustrée

par des mythes sur la métempsycose et le choix des genres de vie.

Nous ne trouvons rien de tel chez Epicure. Tout d'abord, ainsi que nous l'avons signalé au début, l'école du Jardin est plutôt une communauté d'amis, qu'une véritable école comme celles du Lycée ou du Portique, ensuite le sage est plutôt celui qui sait vivre en dehors de la foule insensée en trouvant dans le spectacle des passions auxquelles il échappe l'assurance que sa règle de vie est la bonne : « Il n'y a naturellement aucune société entre les hommes ; les dieux ne se mêlent point des choses humaines et il n'y a d'autre bien que la volupté. Voilà ce qu'Epicure nous enseigne (1). » Le sage ne doit donc pas s'occuper de politique (2), car il sait que l'homme n'est par nature ni sociable, ni en possession de mœurs douces (3) ; c'est pourquoi Plutarque nous rapporte (4) que les Epicuriens ne parlaient des hommes politiques que pour en rire et dénoncer leur fausse gloire. Enfin, non seulement le sage cherche à vivre caché, non seulement il se rit du destin et de toute eschatologie, mais il vit dans l'instant et ne se soucie pas du lendemain (5) car une vie portée tout entière vers l'avenir est une vie inquiète (6).

Ainsi donc, cet effort de l'épicurisme dont nous cherchons à suivre les développements depuis le début de cette courte étude, et dont nous avons dit qu'il était une tentative pour donner à l'homme une mesure, de lui-même et des choses, qui lui appartienne en propre, va déboucher dans un individua-

(1) Epictète, *Entretiens*, II, 50 (trad. A. Dacier).
(2) Diogène Laërce. X, 119.
(3) Thémistius, *Orat.*, XXVI (*Us.*, 327, 8).
(4) *Adv. Colot.*, 33 (*Us.*, 560).
(5) Plutarque, *De tranq. animi* (*Us.*, 490).
(6) Sénèque, *Epist.*, 15, 10 (*Us.*, 491).

lisme hédoniste dans lequel le futur doit laisser l'homme aussi indifférent que l'inanité de l'au-delà.

I. — Le plaisir (ἡδονή)

La sensation, ayant été donnée comme la seule expérience capable de mettre l'homme en relation valable avec le réel, est la norme du vrai, d'où le sensualisme dont nous avons tenté de suivre l'exposé ; en morale la sensation est donnée comme la norme du bien, et le sensualisme dans l'ordre de la connaissance engendre un hédonisme dans l'ordre de l'éthique.

« Nous disons que le plaisir est le principe (ἀρχή) et la fin (τέλος) de la vie heureuse (τοὺ μακαρίως ζῆν), écrit Epicure à Ménécée (1), il est en effet, le premier des biens conformes à la nature (σύμφυτον), c'est de lui que nous partons pour accepter ou fuir les choses et c'est à lui que nous arrivons lorsque nous prenons la sensation comme norme du bien. » Et Epicure précise bien que, par plaisir, il entend le plaisir de la chair (ἡδονὴ τῆς σαρκός), le plaisir du ventre : ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή. « Le principe et la racine de tout bien c'est le plaisir du ventre ; c'est à lui, précise-t-il, que se ramènent et les biens spirituels et les valeurs supérieures (2). » Dès lors notre règle de vie c'est de fuir la douleur physique et le trouble de l'âme (μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μητε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν). C'est naturellement sur des affirmations comme celles qui précèdent, mais détachées de leur contexte, que se sont appuyés ceux qui ont voulu accréditer la fable des pourceaux d'Epicure.

(1) Diogène LAÏRCE, X, 128-129.
(2) ATHÉN., *Deipnosoph.*, XII, p. 546 *f* (*Us.*, 409) (trad. SOLOVINE).

1. Nature du plaisir. — Pour mieux comprendre le point de vue d'Epicure, il importe de le distinguer tout d'abord de celui d'Aristippe de Cyrène avec lequel on l'a souvent confondu. Les Cyrénaïques, se rattachant plutôt à une vue héraclitéenne du monde selon laquelle tout est en perpétuel mouvement, définissaient le plaisir comme un mouvement léger (λεία κίνησις) et la douleur comme un mouvement violent. Le plaisir serait comme cette paisible ondulation qui se voit sur la surface des eaux lorsque souffle la brise, alors que la douleur serait comparable à la tempête que déchaînent les vents brutaux ; les Cyrénaïques n'admettaient pas un troisième état, celui du calme dans lequel Démocrite avait fait résider la sagesse, calme (γαλήνη) fait de bonne humeur (εὐθυμία) et d'absence de crainte (ἀθαμβία). Aristippe et ses disciples ne conçoivent le plaisir que comme un plaisir en mouvement et ne s'attachent qu'à la jouissance du moment présent (τὸ παρόν), c'est dans le *carpe diem* que s'affirme pour eux la maîtrise intérieure.

Le plaisir dont parle Epicure est tout autre. Tout d'abord il importe de souligner, ainsi que l'ont fait Guyau (1) et surtout V. Brochard (2), que le plaisir n'est pas seulement pour Epicure un état purement négatif qui se ramènerait à une absence de douleur, il existe une positivité du plaisir comme l'attestent les expressions déjà citées, et si souvent reprises, de « plaisir de la chair » ou de « plaisir du ventre ». Ensuite et surtout, Epicure s'oppose formellement à Aristippe. Au plaisir en mouvement des Cyrénaïques, le philosophe du Jardin oppose en effet le plaisir en repos, le plaisir stable et constitutif (ἡδονή

(1) *La morale d'Epicure*, p. 55-56.
(2) La théorie du plaisir d'après Epicure (in *Etudes de philo. anc. et de philo. mod.*, Paris, 1926), p. 252 et sq.

καταστηματική) (1). V. Brochard (2) rapproche le terme κατάστημα du terme σύστημα utilisé par les Stoïciens et qui désigne chez eux l'ensemble des parties qui constituent un organisme vivant dont tous les éléments concourent vers une même fin ; le mot κατάστημα « exprime plutôt l'état définitif stable et permanent, au moins pendant une certaine durée, de l'organisme vivant. Il est sans doute permis de rapprocher de cette expression les formules que nous rencontrons aussi dans les textes authentiques, telles que εὐσταθὲς κατάστημα τῆς σαρκός (*Us.*, 68) ou encore εὐστάθεια. En dernière analyse, c'est l'équilibre des différentes parties du corps vivant, cet équilibre qui constitue la santé, ὑγίεια (*Diog.*, X, 131), terme également employé par les Epicuriens, qui est la condition immédiate du plaisir constitutif. Le plaisir se produit naturellement et de lui-même lorsque par le jeu naturel des organes, l'équilibre physiologique est établi dans un être vivant ».

Ainsi donc le plaisir dont nous parle Epicure a bien ses racines dans la chair, dans la mesure où il implique l'absence de douleur (ἀπονία) résultant du silence des organes ; c'est pourquoi celui-ci écrit :

« Lorsque nous disons que le plaisir est le souverain bien, nous ne pensons pas aux plaisirs des débauchés ni à ceux qui consistent dans la jouissance physique, ainsi que le disent quelques-uns, soit parce qu'ils ne sont pas d'accord avec notre doctrine, soit parce qu'ils la comprennent mal. Le plaisir dont nous parlons consiste dans l'absence de souffrance physique et de trouble de l'âme (3). »

(1) *Us.*, 451.
(2) *Loc. cit.*, p. 269.
(3) Diogène Laërce, X, 131.

Mais cette absence de douleur n'est pas tout le plaisir, car le plaisir dont parle Epicure n'est pas cette indifférence de cadavre (νεκροῦ κατάστασις) dont les Cyrénaïques lui faisaient grief, il est une participation directe à ce qui est offert par la nature : « Je m'épanouis de plaisir corporel en me nourrissant de pain et d'eau (1) », et nous savons par ses biographes qu'Epicure vivait d'une façon presque ascétique. Le plaisir est bien positif puisque Epicure nous dit (2) qu'il ne sait pas comment concevoir le bien sans parler des plaisirs du goût, des plaisirs de Vénus ou de ceux de l'ouïe et des mouvements agréables qui viennent de la forme par la vue, c'est pourquoi on peut difficilement souscrire à la formule de Bergson selon laquelle pour l'épicurisme « le plaisir suprême était de n'avoir pas besoin des plaisirs » (3). Le plaisir dont nous parle Epicure est un plaisir en repos dans la mesure où il doit nous soustraire à cet affolement, à ces fuites incessantes dans le renouvellement à tout prix, à ce vertige du changement qui, nous aurons l'occasion d'y revenir, sont le fruit d'une civilisation décadente ; c'est pourquoi Epicure précise : « Si ce qui procure des plaisirs aux débauchés était capable de nous délivrer de la crainte des phénomènes célestes, de la mort et de la douleur, et avait la possibilité de nous enseigner la limite des désirs, nous n'aurions aucun grief à faire aux débauchés comblés de plaisir et ne ressentant ni la douleur ni la peine qui sont précisément le mal (4). » Mais les plaisirs des débauchés ne sont pas un repos, mais bien une soif inquiète, une fébrilité d'hommes traqués, le sage, lui, ne cherche

(1) Stobée, *Floril.*, XVII, 34 (*Us.*, 181).
(2) Diogène Laërce, X, 6.
(3) Bergson, *Les deux sources* (Paris, 1932), p. 324.
(4) Diogène Laërce, X, 142.

pas à varier (ποικίλλειν). Le plaisir dont nous parle Epicure (nous allons avoir l'occasion de le préciser en étudiant la distinction célèbre qu'il établit entre les différentes sortes de désirs) est un plaisir naturel nous mettant en harmonie avec la Nature, ce qui, ne l'oublions pas, est la règle d'or de l'épicurisme. Le plaisir est donc pour Epicure une sorte de donnée naturelle, nous dirions, si l'expression n'était ridiculement moderne, la catégorie existentielle unique : « Epicure prouve que le plaisir est le souverain bien par le fait que, dès leur naissance, les êtres vivants recherchent le plaisir et fuient la douleur, par une inclination naturelle et sans raisonnement (1). » Et nous devons redire ici ce que nous disions plus haut : il y a à la base de tout l'épicurisme un optimisme latent, une sorte de finalité sous-jacente à tout naturalisme, incitant Epicure à soutenir que l'accès au plaisir est facile (2) parce que la Nature tient les voies d'accès à cette expérience souveraine à la disposition de ceux qui savent les découvrir. Ainsi s'explique que le véritable plaisir soit un et que ce que nous appelons les plaisirs n'en soient que des variétés.

2. **Plaisirs du corps et plaisirs de l'âme.** — L'épicurisme et le stoïcisme prennent tous deux comme devise « vivre en accord avec la nature », mais alors que pour le stoïcisme cet accord implique une tension (τόνος) nous mettant en harmonie avec la tension des autres individualités, pour Epicure cet accord trouve sa solution dans une détente (ἄνεσις), qui n'est pas un relâchement paresseux impliquant quelques mœurs dissolues, mais qui est un épanouissement joyeux et quasi mystique, puisque Epicure

(1) Diogène LAËRCE, X, 137.
(2) Cf. Diogène LAËRCE, X, 130.

conclut sa lettre à Ménécée en disant à son correspondant que, s'il médite les maximes qu'il lui propose, il vivra sans trouble « comme un Dieu parmi les hommes. Car celui qui vit au milieu de biens impérissables ne ressemble en rien à un être mortel » (1).

Tout plaisir est *physique* au sens étymologique et rigoureux du terme, c'est-à-dire *naturel*, il est un aller et retour de l'homme à la Nature et les plaisirs spirituels n'en sont que des variétés (ποικίλματα) (2). Et là encore le malheur de l'homme vient de l'opinion, c'est-à-dire d'un abandon de ce qui est conforme à la Nature : « Ce n'est pas le ventre qui est insatiable comme le croit la multitude, mais la fausse opinion qu'on a de sa capacité illimitée (3). »

Toutefois, le corps laissé à lui-même goûte l'instant présent, or rien n'est plus fragile que l'instant présent, si fugace qu'à la limite il finit par n'être plus qu'une sorte de non-être ; le rôle de l'âme, qui, bien que corporelle est douée de conscience, est de soustraire le corps à l'instabilité du devenir : « Si tout plaisir pouvait s'accumuler, s'il persistait dans le temps et s'il était attaché à tout l'agrégat atomique, ou aux principales parties de notre nature, alors les plaisirs ne différeraient pas entre eux (4). » Comme le dit excellemmentV. Brochard : « La fonction de l'entendement s'applique uniquement aux données sensibles, sans en changer la nature ; elle se borne, par la mémoire et la prévision, à les soustraire en quelque sorte à la fuite du temps, à les prolonger, à les immobiliser. Elle n'y ajoute aucun élément proprement dit, c'est une simple transposi-

(1) Diogène LAËRCE, X, 135 (trad. SOLOV.).
(2) Cf. *Ibid.*, X, 144.
(3) SOLOV., *loc. cit.*, p. 108.
(4) Diogène LAËRCE, X, 142 (trad. SOLOVINE).

tion... En ce sens on peut dire que tous les plaisirs, même ceux de l'âme, restent toujours corporels. Un plaisir de l'âme est toujours un plaisir corporel remémoré ou anticipé (1). » Tout comme dans la sensation notre âme est capable d'anticiper en fonction de souvenirs répétés, de même elle doit nous permettre de choisir parmi les plaisirs ceux qui sont purs de toute souffrance future ; car « aucun plaisir n'est en soi un mal, mais certaines choses capables d'engendrer des plaisirs apportent avec elles plus de maux que de plaisirs » (2). Mais notre âme doit nous permettre aussi de nous remémorer des plaisirs passés afin de pouvoir nous soustraire aux souffrances présentes que nous n'aurions pas pu éviter.

L'assurance du futur en fonction du présent, c'est finalement la science qui nous la donne dans la mesure où elle nous permet de nous délivrer de toute crainte de ce qui n'est pas là, dans la mesure où elle nous affranchit de tout sujet d'épouvante. La science et la canonique qui en est le fondement, en nous affranchissant suppriment toute cause de trouble, dont la cause principale est l'ignorance où demeure l'opinion crédule, et nous permettent de parvenir à l'ataraxie : « Sans l'étude de la Nature on ne peut pas avoir de plaisirs purs (3). »

Mais si l'anticipation nous permet d'assurer le présent, la mémoire doit nous permettre de nous y soustraire. Pour être heureux toute sa vie il suffit de l'avoir été une fois, le sage est toujours capable d'être heureux au seul souvenir d'une félicité passée : « Toute douleur doit être traitée avec dédain ; celle qui nous fatigue à l'extrême ne dure

(1) *Loc. cit.*, p. 281.
(2) Diogène Laërce X, 141 (trad. Solovine).
(3) *Ibid.*, X, 143.

que peu de temps, et celle qui persiste longtemps dans la chair ne produit qu'une peine légère (1). » Le sage peut donc être heureux même dans le taureau de Phalaris, et nous avons vu par quelles paroles courageuses Epicure mourant s'adressait à Idoménée. « Le sage est heureux même lorsqu'il subit la torture (2) », si bien que l'épicurisme rejoint ici le stoïcisme et que Marc Aurèle n'hésitait pas à citer le philosophe du Jardin : « Epicure dit : « Pendant ma maladie, mes entretiens ne portaient « jamais sur mes souffrances physiques et, avec mes « visiteurs, je poursuivais l'étude des questions natu- « relles qui m'occupaient précédemment et je « m'appliquais à ce point particulier : comment « l'intelligence, tout en subissant le contrecoup de « ces mouvements qui agitent le corps, se maintient- « elle exempte de trouble, tout en veillant à son bien « propre ? Je ne me prêtais donc pas, dit-il, à ce « que les médecins pussent se rengorger en raison de « leur prétendu pouvoir et ma vie s'écoulait heu- « reuse et digne. » Que ces mêmes pensées soient les tiennes dans la maladie, si tu tombes malade, ou en tout autre conjoncture (3). »

On pourrait être tenté de dire que de telles théories font finalement le procès de l'optimisme naturaliste dont nous avons parlé, et que l'on retrouverait dans une étude de l'épicurisme le problème sur lequel achoppent les philosophies de ce genre : celui du mal. Mais Epicure répondrait en expliquant le mal par la malignité stupide des hommes, et c'est pourquoi, à plusieurs reprises, il insiste sur cette idée que le sage doit vivre avec des amis à l'écart de la foule et des autres hommes : « C'est surtout

(1) *In* Solov., *loc. cit.*, p. 96 (trad. Solovine).
(2) Diogène Laërce, X, 118.
(3) Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 41 (trad. Trannoy).

lorsque tu es contraint d'être au milieu de la foule que tu dois te retirer en toi-même (1). » Les malheurs que nous subissons viennent de la haine, de l'envie ou du mépris, et le sage saura par sa réflexion les éviter et les ignorer (2). Un tel appel à la méfiance et à la solitude se retrouve dans le conseil qu'Epicure donne au sage de ne pas se marier et de ne pas avoir d'enfants (3). D'où la conception quasi utilitaire qu'il se fait de la justice : « La justice naturelle tend à éviter que les hommes ne se nuisent mutuellement... Elle n'est rien en elle-même, elle n'est qu'un contrat (4). »

En outre, son optimisme demeure même lorsqu'il parle de la douleur : « La douleur ne persiste pas longtemps dans la chair ; celle qui est aiguë dure très peu de temps, et celle qui est supportable, mais qui surpasse le plaisir de la chair, dure peu de jours (5) » ; les grandes souffrances qui amènent le néant de la mort sont toujours courtes et les souffrances qui durent longtemps ne sont jamais grandes (6). En définitive, la douleur est imputable à notre manque de jugement qui ne nous a pas permis d'éviter les circonstances qui nous y ont conduits : « Personne ne choisit le mal délibérément, mais étant séduit par lui, parce qu'il se présente sous la forme du bien, et perdant de vue le mal plus grand qui en sera la suite, on se laisse prendre au piège » ; le mal naît aussi de la méchanceté d'autrui, victime de l'ignorance.

(1) Sénèque, *Epist.*, XXV, 6 (*Us.*, 209).
(2) Diogène Laërce, X, 117.
(3) *Ibid.*, X, 119.
(4) *Ibid.*, X, 150.
(5) *In* Solovine, *loc. cit.*, p. 95 (trad. Solovine).
(6) *Ibid.*, p. 98 (trad. Solovine).

II. — La hiérarchie des désirs (ἐπιθυμίαι)

Les précisions données plus haut nous permettent de comprendre qu'Epicure établisse des distinctions entre les plaisirs et dresse toute une hiérarchie des désirs : « Puisque le plaisir est notre bien principal et connaturel (σύμφυτον) nous ne recherchons pas n'importe quelle sorte de plaisir ; quelquefois nous passons par-dessus beaucoup de plaisirs quand un plus grand désavantage doit en résulter pour nous. Et, de même, nous pensons que de nombreuses douleurs sont préférables aux plaisirs lorsque, de souffrances supportées pendant longtemps, un plus grand plaisir en résulte pour nous. Ainsi, tout plaisir est par lui-même un bien, encore que tout plaisir ne doive pas être recherché, toute douleur est un mal, encore que toute douleur ne doive pas être évitée (1). »

Dès lors Epicure établit une triple distinction entre les désirs, distinction extrêmement importante car elle permet de préciser le sens et la portée de son naturalisme : « Parmi les désirs, les uns sont naturels et nécessaires, d'autres naturels et non nécessaires et d'autres ni naturels ni nécessaires, mais l'effet d'opinions vaines (2). »

1. Les désirs naturels et nécessaires (φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι). — Quelques scolies nous donnent des exemples : une nourriture sobre, la boisson qui étanche la soif. Nous retrouvons ici cette sorte d'ascétisme épicurien qui enseigne au sage à se contenter de peu et à jouir de ce qu'une Nature prévoyante tient à portée de la main. Et Epicure ne manque pas de préciser : « La richesse qui est conforme à la

(1) Diogène Laërce, X, 129.
(2) *Ibid.*, X, 149.

Nature a des bornes et est facile à se procurer, mais celle imaginée par les vaines opinions est sans limites et difficile à acquérir (1) », « la pauvreté mesurée aux besoins de notre nature est une grande richesse ; la richesse, par contre, pour qui ne connaît pas de bornes, est une grande pauvreté » (2). Une telle frugalité fait de nous les égaux des dieux : « La chair demande impérieusement de ne pas mourir de la faim, de la soif et du froid. Celui qui est à l'abri de ces besoins et qui a l'espoir de l'être dans l'avenir peut rivaliser de félicité avec Zeus (3). » Et Epicure nous confie : « Je m'épanouis de plaisir physique en me nourrissant de pain et d'eau et je méprise les plaisirs, non pas en eux-mêmes, mais pour les souffrances qui les suivent (4). » Ainsi, celui qui vit conformément à la Nature est toujours riche, et celui qui vit conformément à l'opinion est toujours pauvre ; cette conformité à la Nature est aisée car la Nature tient ces biens nécessaires à notre portée, c'est pourquoi nous devons lui rendre grâce de cette sorte de prévenance.

2. **Les désirs naturels non nécessaires.** — Ils naissent d'un souci de varier, il est naturel de désirer manger et boire, il n'est pas nécessaire de rechercher une nourriture raffinée ni des boissons rares. C'est la tâche de la φρόνησις que de calmer ces désirs.

3. **Les désirs non naturels et non nécessaires.** — Ils naissent d'une opinion creuse, παρὰ κενὴν δόξαν. Il n'est ni naturel ni nécessaire de vouloir vivre dans le luxe ou de désirer conquérir le monde ; c'est pourquoi les Epicuriens, se moquant d'Epaminondas, se demandaient quel besoin il avait d'avoir voulu

(1) SOLOVINE, *loc. cit.*, p. 97 (trad. SOLOVINE).
(2) *Ibid.*, p. 100 (trad. SOLOVINE).
(3) *Ibid.*, p. 102 (trad. SOLOVINE).
(4) STOBÉE, *Floril*, XVII, 34 (*Us.*, 181).

conquérir le Péloponnèse alors qu'il aurait mieux fait de rester chez lui « la tête couverte d'un chapeau de feutre et se préoccupant de son ventre » (1). Mais les hommes sont si fous que les uns cherchent à se faire couronner et d'autres à se faire élever des statues. Les insensés ne sont pas satisfaits de ce qu'ils ont, mais s'affligent de ce qu'ils n'ont pas (2), alors que la pauvreté joyeuse devrait être pour tous une belle chose (3). Les insensés sont enflés d'orgueil dans la prospérité mais sont abattus dans l'adversité (4), celui qui ne sait pas se contenter de ce qu'il a sera malheureux, même s'il devient le maître du monde (5). Ainsi donc « il te vaut mieux vivre sans trouble en dormant sur une paillasse qu'être agité en disposant d'un lit d'or et d'une table luxueuse » (6).

Les distinctions établies par Epicure à propos de la pureté et de la validité des désirs nous permettront de mieux saisir la portée de sa doctrine. Si celle-ci a été l'objet de critiques malveillantes, elle a été également le sujet de panégyriques enthousiastes venant d'esprits les plus divers, c'est ainsi qu'on a vu en elle l'origine des philosophies du progrès. C'est principalement Guyau qui s'est attaché à montrer, dans son ouvrage sur la *Morale d'Epicure*, tout ce que l'histoire des idées doit aux Epicuriens, et en particulier à Lucrèce, pour l'avènement d'une théorie du progrès. A vrai dire on ne trouve chez Epicure qu'un seul texte se rapportant à l'idée de progrès : « Il faut dire que la nature humaine acquiert des enseignements multiples et divers au contact des choses mêmes et sous la pression de la nécessité.

(1) PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 33 (*Us.*, 560).
(2) PORPH., *Ad Marc.*, 27 (*Us.*, 471).
(3) SÉNÈQUE, *Epist.*, 2, 5 (*Us.*, 475).
(4) *Us.*, 488.
(5) SÉNÈQUE, *Epist.*, IX, 20 (*Us.*, 474).
(6) PORPH., *Ad Marc.*, 29 (*Us.*, 207).

La raison (λογισμός) précise ensuite les enseignements reçus de la nature et y ajoute des découvertes dans certains cas plus rapidement et dans d'autres plus lentement (1). » C'est surtout chez Lucrèce, au livre V à partir du vers 925, que nous trouvons un tableau de la vie des premiers hommes, race de vivants endurcis mais ignorants, qui nous fait assister au début de la vie en commun, à l'origine du langage, à la découverte du feu, de la métallurgie, du tissage, de l'agriculture, etc. Lucrèce y parle des superstitions funestes dont les hommes étaient les victimes et il conclut le livre ainsi : « Navigation, culture des champs, fortifications, lois, armes, routes, vêtements, et tous les autres gains de ce genre, comme aussi tous les raffinements du luxe, poèmes, tableaux, statues d'un art achevé, c'est l'usage et aussi les efforts opiniâtres et les expériences de l'esprit qui peu à peu les enseignèrent aux hommes par la lente marche du progrès. C'est ainsi que pas à pas le temps amène au jour chaque découverte, que la science dresse en pleine lumière. Car les hommes voyaient les idées s'éclairer l'une après l'autre dans leur âme, jusqu'au jour où leur industrie les porta au faîte de la perfection (2). » Guyau tente de montrer que cette théorie du progrès ne pouvait naître que dans une philosophie naturaliste qui libérait l'homme de la croyance à des dieux tout-puissants comblant les hommes de récompenses ou les accablant de leur courroux. Certes, Guyau reconnaît qu'il y a un ascétisme dans la philosophie d'Epicure semblant impliquer que le progrès scientifique n'est pas générateur de progrès moral ; mais Léon Robin a adressé à cet auteur des remarques critiques qui nous paraissent amplement justifiées (1). Tout d'abord, remarque-t-il, la fin du livre II de l'ouvrage de Lucrèce nous apprend que la terre produisait jadis spontanément les moissons que le laboureur n'obtient aujourd'hui qu'avec peine après un travail acharné, cela s'explique par le fait que le monde va vers la dissolution : « Tout dépérit peu à peu, et marche vers la bière, épuisé par la longueur du chemin de la vie. » En outre et surtout, « la seconde raison de penser que, dans la doctrine épicurienne, l'état primitif de l'humanité vaut mieux, c'est que dans cet état, l'homme est borné aux désirs naturels et nécessaires, et que ces désirs se satisfont aisément : ils sont au plus haut degré, εὐπόριστοι, *parabiles*. Le Sage du premier âge de la terre serait donc en quelque sorte le Sage originel, le Sage instinctif, en tant que d'une part, il n'a que des besoins purement naturels et en tant d'autre part, qu'il trouve dans une Nature jeune et pleine de sève tout ce qu'il faut pour les contenter... Plus tard, avec l'état social et la complexité croissante de la vie, les désirs naturels et non nécessaires feront leur apparition, puis ceux qui ne sont ni naturels ni nécessaires... Ces faux-biens apparaissent et se développent avec la société et la civilisation. Aussi en présence de tant de pièges que tendent à notre repos ces désirs qui ne s'imposent pas ou qui sont décevants, en présence aussi de conditions extérieures plus difficiles, convient-il de substituer à la sagesse instinctive une sagesse fondée sur la prudence (φρόνησις), qui est la suprême vertu, et sur le calcul ou la mesure (συμμέτρησις) des plaisirs » (2). Bref la conclusion de Robin, opposée à celle de Guyau, est la suivante : « Au

(1) Diogène Laërce, X, 75.
(2) Lucrèce, V, v. 1448-57 (trad. A. Ernout).

(1) L. Robin, Sur la conception épicurienne du progrès (in *La pensée hellénique*).
(2) Robin, *loc. cit.*, p. 530-531.

regard de l'épicurisme, l'homme ne *progresse* que par une *régression* en deçà de ce prétendu progrès dont cette Ecole aurait eu, dit-on, la gloire de reconnaître la signification profonde ; et cette régression apparaît comme un progrès parce qu'elle conduit à un état *stable*, à un bonheur nécessaire et définitif (1). »

Le point de vue de L. Robin le conduit à rapprocher Epicure et Rousseau (2), ainsi que l'avait d'ailleurs déjà fait un contemporain de ce dernier, J. de Castillon ; Brunschvicg, lui, n'hésite pas à invoquer saint François d'Assise (3). Nous avons plusieurs fois souligné les appels à la solitude, partagée avec quelques amis, que l'on rencontre chez Epicure, ainsi que sa méfiance à l'égard de la vie sociale et des affaires publiques ; ce qu'Epicure cherche c'est à redonner à l'homme le sens de l'immédiat et de l'originel dont les opinions trompeuses et les ambitions insensées ont pu le détourner.

III. — Le Sage et la liberté

La canonique, la physique et l'éthique, nous ont donc permis d'avoir constamment sous la main un remède à quatre ingrédients : « Dieu n'est pas à craindre, la mort n'est rien pour nous, le bien est facile à obtenir, la souffrance aisée à supporter (4). » La philosophie doit nous délivrer du mal de l'âme comme la médecine nous délivre du mal du corps, c'est pourquoi « lorsqu'on est jeune il ne faut pas hésiter à philosopher et lorsqu'on est vieux il ne faut pas se lasser de philosopher. Car on ne peut

(1) ROBIN, *loc. cit.*, p. 542-3.
(2) *Ibid.*, p. 550, n. 1.
(3) L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience* (Paris, 1927), t. I, p. 64.
(4) *Us.*, 69, 17.

jamais dire que l'on est trop jeune ou trop vieux pour s'occuper de la santé de l'âme. Celui qui prétendrait qu'il est trop tôt ou trop tard pour philosopher ressemblerait à celui qui dirait qu'il est trop tôt ou trop tard pour être heureux. Il est donc nécessaire que le jeune homme aussi bien que le vieillard s'adonnent à la philosophie, celui-ci pour rajeunir au contact des biens passés, celui-là pour être, bien que jeune, aussi ferme qu'un vieillard devant l'avenir » (1). Le sage ne ressemble donc pas à ces natures inquiètes qui tantôt fuient la mort comme le plus grand des maux, tantôt la recherchent pour mettre fin aux misères de la vie. Sans craindre la mort, le sage ne dédaigne pas la vie et la durée qu'il cherche à vivre ne l'intéresse pas par sa longueur mais par la qualité des plaisirs qu'il tente d'y goûter. Puisque nous ne naissons qu'une fois et que la durée éternelle n'existe pas, puisque nous ne sommes pas maîtres du lendemain, nous n'avons pas à mourir à la tâche dans une attente sans fin : ne différons donc pas de jouir.

Et Diogène Laërce nous a laissé ces détails sur le portrait du sage épicurien : « Les malheurs des hommes ont pour cause la haine, l'envie ou le mépris, au-dessus d'eux le sage s'élève par la raison. Celui qui est parvenu à la sagesse ne peut plus changer... Le sage est heureux même lorsqu'il est soumis à la torture... Il s'abstient d'avoir des relations avec une femme dans les cas interdits par la loi... Il évitera de châtier ses esclaves, aura pitié de ceux qui possèdent des qualités et leur pardonnera. Selon les Épicuriens, le sage ne doit pas tomber amoureux ni se soucier de son tombeau. L'amour n'est pas un don des dieux... la belle rhétorique n'est pas néces-

(1) Diogène LAËRCE, X, 122.

saire. Le commerce charnel n'est aucunement profitable et heureux celui à qui il ne nuit pas. Epicure dit dans ses ouvrages *Des doutes* et *De la nature* que le sage ne se mariera pas et n'aura pas d'enfants ... Il ne s'occupera pas de politique, comme le dit Epicure dans le livre I de son ouvrage *Des modes de vies*, il ne se conduira pas en tyran ni en cynique (1). »

Ainsi donc le sage est un être libre : il s'est affranchi de toute idée de nécessité, il s'est libéré des autres, il est sans maître (ἀδέσποτος), il se suffit à lui-même et possède pleinement l'αὐτάρκεια.

L'affranchissement de toute idée de nécessité naturelle est une idée essentielle de l'épicurisme, mais, comme nous l'avons déjà remarqué, cette idée n'exclut pas toujours une certaine bienveillance de la part de la Nature qui nous facilite l'accès au plaisir, voire une certaine finalité qui se trouve dans ces affinités que des atomes peuvent avoir entre eux pour s'unir et donner naissance à des composés et à des mondes. Ce refus de la nécessité était naturellement un des principaux points de controverse entre les Epicuriens et les Stoïciens et nous en trouvons les échos dans le *De fato* (2) de Cicéron. La nécessité est pour Epicure absolument impensable, en effet « celui qui affirme que tout arrive par la nécessité ne peut rien reprocher à celui qui dit que tout n'arrive pas par la nécessité, car il déclare par là même que cette dernière affirmation aussi est le produit de la nécessité » (3). C'est pourquoi Epicure rappelle à Ménécée que le sage doit rire de ce destin qui, selon certains, est le maître de tout : « Il est encore préférable d'accepter le mythe sur les Dieux que de devenir l'esclave du destin des physiciens. En effet,

(1) Diogène Laërce, X, 117-119.
(2) § 22, 23, 37.
(3) *In* Solovine, *loc. cit.*, p. 104 (trad. Solov.).

le mythe nous laisse l'espoir de nous rendre les dieux agréables par le culte que nous leur rendons, alors que le destin est une nécessité sans espoir (1). » Et d'ailleurs, accepter le destin, c'est, sous le couvert d'une connaissance scientifique, revenir aux fables de la mythologie, car ce destin présidant aux structures des choses et aux événements du monde est rapidement qualifié de providentiel par ses partisans et leur permet de justifier la divination. C'est le rôle essentiel de la notion de *clinamen* de nous délivrer de cette idée superstitieuse et de nous affermir dans l'idée de notre indépendance à l'égard de toute transcendance plus ou moins mystérieuse.

Affranchi des choses, le sage est également affranchi des hommes et Max Stirner ira jusqu'à dire que pour l'Epicurien le monde est l' « ennemi » (2). Nous avons déjà signalé le dédain d'Epicure pour les affaires publiques et son goût pour la retraite partagée avec des amis, le dicton bien connu « pour être heureux vivons cachés » est une formule épicurienne ; « cache ta vie » (λάθε βιώσας), conseille Epicure non pas par misanthropie, mais parce qu'il fut un « misopolitique » (3) : « Epicure conseillait de vivre en cachette et affirmait que l'homme n'est ni sociable, ni doué de mœurs douces (4). » Le sage n'est compris que par le sage c'est pourquoi il s'attachera à vivre loin de la foule (5). Mais cette solitude il la partagera avec des amis, car l'amitié est de beaucoup le plus grand des bonheurs de notre vie (6), c'est pourquoi Epicure blâmait ceux qui

(1) Diogène Laërce, X, 133-134.
(2) Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, trad. R.-L. Reclaire (Paris, 1900), p. 25.
(3) Cf. Izoulet, *De J. J. Russeo utrum misopolis fuerit an philopolis* (Paris, 1894).
(4) Themistius, *Orat.*, XXVI (*Us.*, 237).
(5) *Us.*, 225, 209, et Diogène Laërce, X, 143.
(6) Diogène Laërce, X, 148.

prétendaient pouvoir se passer d'amis (1). De cette communauté d'amis, le Jardin d'Epicure fut le modèle.

Le sage, vivant en accord avec la Nature possède donc l'αὐτάρκεια qu'il ne faut entendre ni comme un égoïsme facile, ni comme une autonomie au sens que prendra ce mot dans la philosophie kantienne. L'αὐτάρκεια, c'est la capacité de se suffire à soi-même, la capacité de n'attendre ni des dieux, ni des autres hommes, ce que la raison du sage met à la portée de celui-ci. « Se suffire à soi-même est la plus grande des richesses (2) », c'est à cette condition que nous vivrons comme un dieu parmi les hommes, puisque celui qui vit au milieu de biens impérissables ne ressemble en rien à un être mortel. Purgé des désirs vains, délivrés des craintes superstitieuses, le sage goûte l'ἀταραξία, l'absence de trouble et la fortune n'a pas de prise sur lui car il vit selon la conduite de la raison en accord avec la Nature qui l'entoure. Il ne cherche pas à varier, car seul l'insensé court à gauche et à droite à la recherche de l'éphémère, perdu dans une fuite qu'il prend pour une marche. Lucrèce nous a laissé un saisissant tableau de cette humanité déchirée et hagarde : les hommes « versent le sang de leurs concitoyens pour enfler leurs richesses ; ils doublent leur fortune avec avidité, accumulant meurtre sur meurtre ; cruellement ils se réjouissent des tristes funérailles d'un frère, et la table de leurs proches leur est un objet de haine et d'effroi. D'une manière toute semblable, c'est souvent cette même crainte qui fait naître au cœur des hommes la desséchante envie : sous leurs yeux, se plaignent-ils, celui-là a la puissance, celui-là attire

(1) Sénèque, *Epist.*, 9, 1 (*Us.*, 174).
(2) Clem. Alex., *Strom.*, VI, 2 (*Us.*, 476).

tous les regards, il marche dans l'éclat des honneurs, tandis qu'eux-mêmes se roulent dans les ténèbres et dans la fange. Les uns périssent pour des statues, pour la gloire du nom. Et souvent même la crainte de la mort pénètre les humains d'une telle haine de la vie et de la vue de la lumière, qu'ils se donnent volontairement la mort dans l'excès de leur détresse, oubliant que la source de leurs peines est cette crainte elle-même, que c'est elle qui persécute la vertu, qui rompt les liens de l'amitié, qui, en un mot détruit toute piété par ses conseils » (1).

Le sage vit donc tranquille, paisible et confiant au milieu des tempêtes où périssent les autres et c'est pourquoi il est doux pour lui de voir à quels maux il échappe par sa sagesse. Et ici, nous devons de nouveau citer Lucrèce : « Il est doux, quand sur la vaste mer les vents soulèvent les flots, d'assister de la terre aux rudes épreuves d'autrui : non que la souffrance de personne soit un plaisir si grand ; mais voir à quels maux on échappe soi-même est chose douce. Il est doux encore de regarder les grandes batailles de la guerre, rangées parmi les plaines, sans prendre sa part du danger. Mais rien n'est plus doux que d'occuper solidement les hauts lieux fortifiés par la science des sages, régions sereines d'où l'on peut abaisser ses regards sur les autres hommes, les voir errer de toutes parts, et chercher au hasard le chemin de la vie, rivaliser de génie, se disputer la gloire de la naissance, nuit et jour s'efforcer, par un labeur sans égal, de s'élever au comble des richesses ou de s'emparer du pouvoir. O misérables esprits des hommes, ô cœurs aveugles ! Dans quelles ténèbres et dans quels dangers s'écoule ce peu d'instants qu'est la vie ! Ne voyez-vous pas ce que crie

(1) III, v. 70-84 (trad. A. Ernout).

la Nature ? Réclame-t-elle autre chose que pour le corps l'absence de douleur, et pour l'esprit un sentiment de bien-être, dépourvu d'inquiétude et de crainte (1) ? »

Une telle profession de foi n'est nullement celle d'un égoïste mais celle d'un homme qui se refuse à se laisser entraîner dans la ronde folle où se perdent les autres. Epicure n'est ni le jouisseur débridé dont on a souvent fait le procès, ni ce « brave homme » sans originalité dont nous parle Joyau (2), c'est un homme qui a profondément réfléchi sur la décadence et sur les diverses formes d'hystéries collectives. Le message qu'il a tenté de porter à ses contemporains c'est celui de l'immédiat, de l'évidence naturelle que les hommes dédaignent au profit de prestiges sans grandeurs ; il a voulu montrer aux hommes que, puisqu'ils étaient les propres artisans de leur ruine, ils devaient être capables de devenir les maîtres de leur destin.

(1) II, v. 1-19 (trad. A. Ernout).
(2) Joyau, *Epicure* (Paris, 1910), p. 215.

QUATRIÈME PARTIE

LA SAGESSE ÉPICURIENNE ET LE MONDE MODERNE

La philosophie d'Epicure a connu des interprétations et des utilisations diverses. Nous avons noté au passage les accusations d'athéisme et d'hédonisme débridé dont cette philosophie avait fait l'objet alors qu'elle séduisait un saint Augustin ou qu'un Gassendi (1) devait trouver en elle une physique susceptible d'être christianisée (2) ; nous avons noté qu'un Guyau voyait dans Epicure le lointain ancêtre de l'empirisme et de l'utilitarisme anglo-saxons.

Mais le problème que le philosophe peut se poser n'est pas tellement celui des interprétations possibles ni celui des utilisations permises, que celui de savoir si l'épicurisme a apporté à l'humanité une nouvelle façon de penser susceptible de bouleverser les modes de vie, ou si au contraire il l'a privée d'un élan qu'elle ne retrouvera plus.

Ceux qui font de l'épicurisme une date décisive dans l'histoire des idées louent en lui une tentative, encore maladroite, pour fonder une physique se débarrassant de tout recours au transcendant et au mystérieux. Dès lors Epicure apparaît comme le lointain ancêtre du positivisme moderne étudiant la

(1) Cf. B. Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme (1619-1658)* (Paris, 1944).
(2) De Witt multiplie les comparaisons entre l'épicurisme et le christianisme à naître.

Nature comme un fait et se proposant de déniaiser l'homme attaché aux mythes des explications prélogiques. Les lignes suivantes de A.-F. Baillot résument assez bien une telle façon de voir : « Epicure s'est efforcé, comme plus tard Auguste Comte, de clore pour un temps l'ère de la métaphysique en tournant la pensée vers l'explication scientifique, en créant un positivisme avant la lettre. Il a réagi puissamment contre les déductions *a priori* où s'égaraient souvent Socrate et ses disciples. En substituant une méthode expérimentale encore grossière aux tendances métaphysiques qui dominaient une philosophie « extra-temporelle », il a introduit dans les sciences l'idée de succession, incompatible avec l'idée de cause finale. Il a très bien vu que, si l'on considère la série des faits d'un point de vue intemporel, le fait dernier, qui est le moins important pour la Nature, peut paraître le fait primitif et dominant. Il a montré ainsi que l'ordre des choses ne saurait subir l'ordre de la pensée. On peut dire que, dans les sciences de la Nature aussi bien qu'en morale et en sociologie, Epicure a ouvert la voie à la pensée moderne. Son positivisme a exercé plus d'influence sur l'esprit humain que n'en a exercé le positivisme moderne... La doctrine épicurienne a exercé une influence considérable sur le développement de la pensée. Elle est à l'origine des sciences modernes. L'épicurisme a contribué puissamment à débarrasser le domaine moral des vieilles superstitions et des préjugés enracinés. Il a affranchi l'esprit de la croyance au merveilleux et au providentiel. Il a miné le christianisme, et c'est sur lui que s'est appuyée l'incrédulité du XVIII[e] siècle (1). »

(1) A.-F. BAILLOT, *La notion d'existence. Antiquité classique. Civilisation moderne* (Paris, 1954), p. 35, 40.

Bref, Epicure serait le père de l'homme moderne et de sa civilisation scientifique et technique, si bien que M. Solovine n'hésite pas à dater la seconde édition de sa traduction des fragments d'Epicure (1) de « 2281 après Epicure ».

De telles vues, comme bien d'autres, ne retiennent de la philosophie d'Epicure que l'aspect qu'elles ont décidé de privilégier et négligent les autres en les considérant comme sans importance du moment qu'ils ne peuvent pas servir à la démonstration qu'elles se proposent d'établir. Ici, ce que l'on oublie de façon délibérée, c'est qu'Epicure ne s'intéresse absolument pas aux sciences ; ce qu'il se propose c'est de délivrer l'homme de la crainte des phénomènes extérieurs de façon qu'il puisse goûter l'ataraxie dans la solitude, le groupe d'amis qui se réunissaient dans le Jardin n'a rien à voir avec une société savante ; comme le dit Bergson : « Epicure n'est pas un savant. Il méprise les sciences en général, tient les mathématiques pour fausses, dédaigne la rhétorique et les lettres. C'est que l'essentiel pour lui est de vivre heureux ; en cela consiste le privilège du sage, et la philosophie n'a pas d'autre objet que de nous conduire au bonheur par le plus court chemin (2). »

Un point de vue plus précis se trouve dans celui qui voit en Epicure le père d'un matérialisme dont, au XVIII[e], on retrouverait les représentants chez La Mettrie, Helvétius, d'Holbach, et aujourd'hui dans toutes les théories biologistes qui font de la vie et de la pensée une forme de l'énergie née des réactions chimiques auxquelles ont pu donner lieu des rencontres de molécules. Ces dernières vues ne

(1) EPICURE, *Doctrine et maximes. Traduites et accompagnées d'une note sur le « clinamen »*.
(2) Henri BERGSON, *Extraits de Lucrèce* (Paris, 1955), p. XIII.

vont pas sans rappeler celles d'Epicure pour qui la conscience a pu naître de combinaisons d'atomes eux-mêmes inconscients. Une telle façon de voir, sous-tendue par un humanisme athée et une philosophie de l'histoire, se rencontrerait chez Karl Marx. Si Marx a fait de Démocrite un des pères de la chimie moderne (1) après l'avoir considéré comme un philosophe asservissant l'homme au destin divin (2), son estime pour Epicure n'a pas changé ; il voit en lui le grand rationaliste de l'Antiquité, liquidant les dieux grecs, mettant fin à l'idéologie creuse et préparant l'avènement d'un homme maître de son destin, capable de forger un ordre politique et social où s'épanouira un bonheur liquidant l'esclavage et l'exploitation de l'homme par l'homme.

De telles vues oublient que le philosophe du Jardin ne s'est jamais posé comme un réformateur social, qu'il incitait le sage à ne pas se mêler des affaires publiques, qu'il exhortait à vivre caché parce que l'homme n'est pas de nature sociable, et que cette philosophie de l'αὐτάρκεια est aux antipodes d'une doctrine faisant de l'homme un ζῷον πολιτικόν. En outre, ni Epicure, ni Lucrèce ne sont des athées, et s'ils dénoncent les fables des religions dans lesquelles les Grecs et les Romains se complaisaient, leur vénération pour les dieux bienheureux demeure entière.

Les contradictions et les difficultés intérieures à une philosophie font parties d'elle et la constituent, on ne peut en souligner un aspect en affirmant qu'il permet d'en négliger un autre.

Aux antipodes de ces appréciations, se trouvent les vues de Nietzsche sur la philosophie grecque.

(1) Karl MARX, *L'idéologie allemande* (1846).
(2) Karl MARX, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure* (1841).

Pour lui Epicure fait partie de ces héritiers de la pensée socratique qui ont fait perdre aux Grecs la dimension essentiellement tragique de l'homme, et Nietzsche parle en ces termes des textes épicuriens : « On admet quelquefois qu'il y a une destinée pour les livres, un *fatum libellorum*, mais ce doit être un destin malveillant qui a jugé bon de nous soustraire Héraclite, le merveilleux poème d'Empédocle, les écrits de Démocrite, que les Anciens égalaient à Platon et qui même en l'état présent le surpassait en ingénuité ; en échange de quoi nous avons été gratifiés des écrits des Stoïciens, des Epicuriens et de Cicéron. Il semble bien que la partie la plus grandiose de la pensée grecque et de son expression verbale nous ait été dérobée (1). » Et il précise ainsi sa pensée : « Les Grecs, avec Empédocle et Démocrite, étaient en bonne voie pour *évaluer exactement l'existence humaine, son absurdité*. S'ils n'y sont point parvenus, c'est grâce à Socrate. Les Socratiques ne savent plus observer les hommes avec simplicité, ils ont en tête d'affreuses abstractions, le Bon, le Juste... Socrate leur a fait perdre leur naïveté. Leurs mythes et leurs tragédies contiennent plus de sagesse que l'éthique de Platon ou d'Aristote ; et leurs Stoïciens ou leurs Epicuriens sont *pauvres* auprès des poètes ou des hommes d'Etat de l'époque antérieure (2). » Socrate serait donc responsable d'avoir voulu fonder une sagesse sur l'optimisme théorique : « Représentons-nous les conséquences des maximes socratiques : « La vertu est un savoir ; on ne pèche « que par ignorance ; l'homme vertueux est heu- « reux. » Ces trois formes essentielles de l'optimisme sont la mort de la tragédie. Car désormais il faudra

(1) NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* (trad. G. BIANQUIS) (Paris, 1938), p. 39.
(2) *Ibid.*, p. 215.

que le héros vertueux soit dialecticien (1). »

Ainsi donc, selon que l'on fait du savoir la condition du salut de l'homme ou la cause de son malheur, on voit dans Epicure le promoteur de la seule civilisation véritable, ou le responsable d'une décadence sans retour. Mais ce sont peut-être les contradictions mêmes de l'épicurisme qui lui donnent toute sa valeur : en déplorant de trouver encore chez Epicure une place pour la notion de dieu, les uns l'accusent de ne pas être assez « humain » ; en regrettant de trouver chez lui une apologie du bonheur dans la suffisance à soi-même, d'autres lui font grief de demeurer « humain trop humain » ; mais c'est peut-être une telle ambiguïté qui est significative.

En se faisant l'apologiste de la sensation dans le domaine de la gnoséologie comme dans celui de l'éthique, Epicure a tenté de donner à l'homme une mesure de lui-même et des choses ne venant pas d'un domaine qui lui soit extérieur, ce faisant il est antiplatonicien et peut passer pour un des pères de l'humanisme ; mais les dieux demeurent chez Epicure comme la référence du bonheur total, comme le modèle auquel l'homme doit tendre, ce passage à la limite surhumaine demeure nécessaire comme un appel venant de ce que l'homme n'est pas. L. Brunschvicg cite un passage de Cicéron (2) dans lequel l'académicien Cotta s'étonne : « Je ne comprends pas pourquoi Epicure a dit : *Les dieux ressemblent aux hommes*, plutôt que l'inverse : *Les hommes ressemblent aux dieux*. Tu me demanderas quelle est la différence : si ceci ressemble à cela, cela ressemble à ceci. Mais, moi je soutiens que ce n'est pas des

(1) *La naissance de la tragédie* (trad. G. Bianquis) (Paris, 1949), p. 74.
(2) *De natura deorum* (I, XXXII, 90).

hommes que les dieux ont reçu la structure de leur forme. En effet, les dieux ont toujours existé, et ils n'ont pas eu de naissance puisqu'ils doivent être éternels. Ainsi antérieurement à la forme humaine, qui constitue l'homme, il y avait celle par laquelle existaient les dieux immortels ; et par suite, il faut dire non pas qu'ils ont une forme humaine, mais que nous avons une forme divine » ; et Brunschvicg, trouvant ce texte d'une lucidité déconcertante, conclut : « Les religions qui ne s'appuient pas sur la lumière et la pureté de la raison, qui se placent dans l'hypothèse d'un réalisme dogmatique, sont condamnées à osciller entre deux types d'anthropomorphisme : l'anthropomorphisme πρὸς ἡμᾶς, où l'analogie prend conscience de sa marche naturelle, orientée de *bas en haut* ; l'anthropomorphisme τῷ ὄντι où elle se retourne et se dissimule en procédant de *haut en bas* (1). »

Epicure n'a pas dit que les hommes ressemblent aux dieux, parce que les hommes ne sont pas des dieux et que, ne serait-ce que dans leur situation qui se trouve dans les intermondes, ils sont *séparés* des hommes par une distance que ceux-ci ne sauraient franchir ; les hommes ne ressemblent pas aux dieux car, dans leur majorité, ils demeurent insensés et vains. Mais les dieux ressemblent aux hommes dans la mesure où ils sont, mais pleinement, ce que l'homme n'est que partiellement. Et c'est peut-être l'effort de l'homme pour « achever » l'épicurisme en supprimant cette référence aux dieux qui nous ressemblent mais auxquels nous ne ressemblons pas, cet effort de l'homme pour se donner une mesure qui n'implique plus de référence à une Mesure de la mesure, qui nous permettra de

(1) *Le progrès de la conscience*, I, p. 67.

comprendre que la sagesse épicurienne, prêchant l'ataraxie par le savoir, le calme dans la solitude, ait pu, séparée de son contexte « religieux », donner naissance aujourd'hui à une hystérie par le savoir et à différents vertiges de mort.

Le « ne pas varier » fait partie de la sagesse épicurienne, ce statisme par le savoir implique une référence à une félicité suprême : celle des dieux qui demeurent : « A mes yeux apparaissent la puissance des dieux, et leurs paisibles demeures, que n'ébranlent point les vents, que les nuages ne battent point de leurs pluies, que la blanche neige condensée par le froid aigu n'outrage point de sa chute : mais un éther sans nuage les couvre de sa voûte, et leur verse à larges flots sa riante lumière. A tous leurs besoins pourvoit la Nature, et rien ne vient jamais effleurer la paix de leurs âmes (1). » A partir du moment où, pour réaliser pleinement l'homme, on proclame la « mort de Dieu », cette sérénité calme n'a plus sa raison d'être car elle n'est plus à l'image d'un modèle. Le savoir devient alors un moyen pour le pouvoir, et l'on connaît la célèbre formule de Comte si souvent répétée : « Savoir pour prévoir afin de pouvoir. » Un tel pouvoir se réclamant de l'idée de progrès, se donne comme un effort lucide pour faire de la Nature l'œuvre de l'homme et non plus une donnée brute qu'il doit subir, et on sait qu'à la fin du *Discours de la Méthode* Descartes lançait un appel aux savants de son temps afin que ceux-ci missent leurs travaux en commun pour « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature ». Or, l'on est bien forcé de constater aujourd'hui que ce pouvoir, par lequel l'homme tente de construire un monde dont il ne soit pas l'esclave mais le maître, se développe tout

(1) LUCRÈCE, III, v. 18-24 (trad. ERNOUT).

autant comme un pouvoir de destruction que comme un pouvoir de construction. D'un côté comme de l'autre, d'immenses forces se menacent d'armes de plus en plus puissantes, à tel point qu'aujourd'hui le problème d'une survie de l'humanité peut se poser et que, reprenant le thème biblique du déluge et de l'arche de Noë, des auteurs de « science-fictions » évoquent l'aventure de futurs pionniers de l'humanité, quittant une terre devenue invivable, pour aller coloniser quelque lointaine planète et assurer ainsi la survivance de l'homme. De tels romans d'anticipation, quelle que puisse être leur absence de valeur littéraire, témoignent d'une sorte de panique de l'homme en face de lui-même, panique qui se substitue à l'angoisse devant les dieux de naguère, angoisse dont Epicure avait voulu délivrer l'homme.

Ainsi cette mort, dont Epicure avait dit qu'elle n'était rien pour nous, est devenue une puissance au service de laquelle l'homme tente de se mettre, à tel point que Freud a pu parler d' « instincts de mort » ; car la défense nationale, la conquête des marchés, ne suffisent pas à expliquer tous ces vertiges de la mort et les érotismes larvés qui les accompagnent. Jadis on parlait d'homicide, depuis peu le néologisme « génocide » s'est révélé nécessaire, faudra-t-il fabriquer celui de « cosmocide » ? L'homme cherche à devenir aujourd'hui le Grand Prêtre de la Mort, il n'utilise plus le mot « absolu » pour désigner quelque transcendance métaphysique, mais pour parler de l'arme sans réplique jetant tout ce qui est dans le néant. L'homme qui meurt tente de se prouver sa toute-puissance en devenant l'homme qui tue, les joies sadiques de l'anti-démiurge consacrent son désir d'avènement à la maîtrise et possession de l'existence.

Le problème est de savoir si ces vertiges de la

mort, ces hystérismes du pouvoir, sont les séquelles d'une insuffisance d'intellectualisation, ou s'ils sont les inéluctables conséquences d'une intellectualisation totale.

« Il ne s'agit pas ici de détruire la science, mais de la *dominer*, dit Nietzsche. En effet, elle est liée dans toutes ses fins et dans toutes ses méthodes à des croyances philosophiques, mais elle l'oublie aisément (1) » ; chez Epicure il y a assez de savoir pour n'admettre « ni démons, ni héros » (2), mais peut-être encore assez de sagesse pour adorer les dieux (3).

(1) NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie* (p. 187).
(2) AET., 1, 8 (*Us.*, 393).
(3) PHILOD., *De sanct.*, VH², II, 108 (*Us.*, 12).

BIBLIOGRAPHIE

HISTOIRES DE LA PHILOSOPHIE OU ÉTUDES D'ENSEMBLE DE LA PENSÉE GRECQUE

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig (1844-1852).
F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (Paris, 1846 ; rééd., Hildesheim, 1963), t II.
F.-A. LANGE, *Histoire du matérialisme* (trad. par POMMEROL, Paris, 1877), t. I.
L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris, 1923).
E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie* (Paris, 1928 ; nouv. éd., 1960), t. I.
P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Paris, 1934).
A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie* (Paris, 1948 ; nouv. éd., 1960), t. I.
Histoire de la philosophie, t. I (Encycl. de la Pléiade, Paris, 1969).

ÉTUDES D'ENSEMBLE DE L'ÉPICURISME

H. USENER, *Glossarium Epicureum*, Roma, 1977.
Karl MARX, Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure (in *Œuvres philosophiques*, t. I, traduct. J. MOLITOR, Paris, 1927).
JOYAU, *Epicure* (Paris, 1910).
R. D. HICKS, *Stoic and Epicurean* (London, 1910).
Cyril BAILEY, *The Greek atomists and Epicurus* (Oxford, 1928, rééd. New York, 1964).
J. von HARINGER, *Epikur, Lebenskunst* (Zurich, 1947).
Olof GIGON, *Epikur, von der Überwindung der Furcht* (Zurich, 1949).
N. W. DE WITT, *Epicurus and his philosophy* (University of Minnesota, 1954).
M. RENAULT, *Epicure* (Paris, s. d.).
E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Firenze, 1936, 2 vol.).
P. MERLAN, *Studies in Epicurus and Aristotle* (1960).
P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris, 1963).
Actes du VIII^e Congrès de l'Association G.-Budé (Paris, 5-10 avril 1968) (Paris, 1969).
Les Etudes philosophiques (1967), n° 2 : « Questions épicuriennes ».
Geneviève RODIS-LEWIS, *Epicure et son école*, Paris, 1975.

CANONIQUE

P. F. THOMAS, *De Epicuri canonica* (Paris, 1889).
F. MERBACH, *De Epicuri canonica* (Leipzig, 1909).
T. TOHTE, *Epikurs Kriterien der Wahrheit* (1874).

PHYSIQUE

G. BACHELARD, *Les intuitions atomistiques* (Paris, 1933).
A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux* (Paris, 2e éd., 1969).
S. SAMBURSKY, *The physical world of the Greeks* (transl. from the Hebrew by M. DAGUT) (2e éd., London, 1960).
J. BOLLACK, M. BOLLACK, H. WISMANN, *La lettre d'Epicure* (Paris, 1971).

On trouvera des exposés de la physique d'Epicure dans différentes histoires des sciences telles que celle de LASSWITZ (*Geschichte der Atomistik*, Hambourg et Leipzig, 1890) ou d'Abel REY (*La science dans l'Antiquité*), ou dans A. RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière* (Paris, 1905).

MORALE

M. GUYAU, *La morale d'Epicure et ses rapports avec les morales contemporaines* (Paris, 1878).
V. BROCHARD, La théorie du plaisir d'après Epicure. La morale d'Epicure (on trouvera ces deux articles réunis dans *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*) (Paris, 1926).
L. ROBIN, Sur la conception épicurienne du progrès (in *La pensée hellénique, des origines à Epicure* (Paris, 1942).
V. GOLDSCHMIDT, *La doctrine d'Epicure et le droit*, Paris, 1977.
J. MOREAU, *Stoïcisme, Epicurisme, tradition hellénitique*, Paris, Vrin, 1979.

***

Pour connaître l'état de la question concernant les papyrus d'Herculanum, cf. Marcello GIGANTE, « Les papyrus d'Herculanum aujourd'hui », in : *Bulletin de la Société française de Philosophie*, janvier 1984.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 5

PREMIÈRE PARTIE
LA PENSÉE GRECQUE ET L'ÉPICURISME. 9

DEUXIÈME PARTIE
ÉPICURE ET L'ÉCOLE DU JARDIN 19

TROISIÈME PARTIE
LA PHILOSOPHIE D'ÉPICURE

CHAPITRE PREMIER. — La canonique 29
La sensation, 32. — L'anticipation, 42. — Les affections, 45. — Les représentations intuitives de la pensée, 46.

CHAPITRE II. — La physique 49
Les atomes, 54. — L'espace, 62. — Les corps composés, 63. — Les qualités, 65. — Le temps, 66. — Cosmogonie, 69. — Psychologie, 71. — Les Dieux, 85.

CHAPITRE III. — L'éthique 89
Le plaisir, 92. — La hiérarchie des désirs, 101. — Le sage, 106.

QUATRIÈME PARTIE
LA SAGESSE ÉPICURIENNE
ET LE MONDE D'AUJOURD'HUI..... 113

BIBLIOGRAPHIE 123